ALFRED LOISY

LOS MISTERIOS PAGANOS Y EL MISTERIO CRISTIANO

PAIDOS
ORIENTALIA

La obra que el lector tiene entre sus manos es un testimonio auténtico de la amplitud y profundidad de criterio de su autor, Alfred Loisy (1857-1940), de la vastísima erudición de este profesor de historia de las religiones en el Collège de France y en la Ecole des Hautes Etudes, sin duda una de las figuras más discutidas e interesantes del catolicismo del siglo XX. Líder del movimiento «modernista» en Francia, su pensamiento se caracteriza por la insistencia en el carácter histórico de los dogmas y la interpretación de la religión en términos sociológicos y humanistas.

Todo empezó, según Loisy, con una investigación sobre el sacrificio en las distintas religiones, sobre los orígenes del cristianismo y su relación con las antiguas religiones paganas, a través de los cultos de misterio. Arriesgándose, a partir de aquí, a realizar un ensayo que atiende tanto a la erudición como a la independencia del juicio, el libro se convierte en una obra de lectura apasionante, tanto por lo fundamental del tema abordado como por su estilo ágil, constituyendo así una aportación importantísima al examen científico de los orígenes de la doctrina cristiana.

LOS MISTERIOS PAGANOS Y EL MISTERIO CRISTIANO

PAIDOS ORIENTALIA

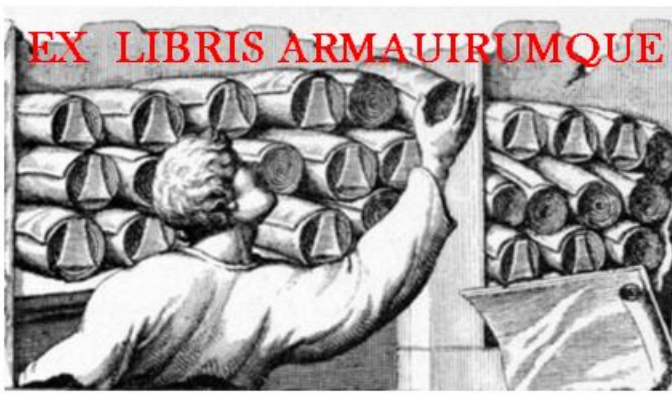
Dirigida por Osvaldo Svanascini

Títulos publicados:

1. M. Eliade - *Patáñjali y el yoga*
2. H. Wilhelm - *El significado del I Ching*
3. E. Herrigel - *El camino del zen*
4. Tetsugen - *El sermón sobre el zen*
5. Anónimo - *Teatro tibetano. Tres misterios*
6. E. Wood - *Diccionario zen*
7. A. N. Narihira - *Cuentos de Ise*
8. Anónimo - *Cuentos del vampiro*
9. I. Shah - *Cuentos de los derviches*
10. I. Shah - *El monasterio mágico*
11. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, I*
12. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, II*
13. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, I*
14. M. Buber - *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, II*
15. J. Shah - *El camino del Sufi*
16. J. Krishnamurti - *El vuelo del águila*
17. I. Shah - *Las hazañas del incomparable Mulá Nasrudín*
18. A. Reza Arasteh - *Rumi, el persa, el sufi*
19. R. T. Deshimaru - *La voz del valle*
20. M. Eliade / J. M. Kitagawa - *Metodología de la historia de las religiones*
21. I. Shah - *Las ocurrencias del increíble Mulá Nasrudín*
22. I. Shah - *Reflexiones*
23. I. Shah - *Aprender a aprender*
24. A. Coomaraswamy - *Buddha y el evangelio del budismo*
25. J. Klausner - *Jesús de Nazaret*
26. A. Loisy - *Los misterios paganos y el misterio cristiano*

Alfred Loisy

LOS MISTERIOS PAGANOS Y EL MISTERIO CRISTIANO



ediciones
PAIDOS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Les Mystères païens et le mystère chrétien*
Publicado en francés por Emile Nourry, París

Traducción de Ana P. de Goldar
Supervisión de Eduardo J. Prieto

Cubierta de Julio Vivas

1.ª edición, Paidós 1967
1.ª reimpresión en España, 1990

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los propietarios del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© by Emile Nourry, París
© de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona;
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-7509-635-2
Depósito legal: B - 35.635/1990

Impreso en Hurope, S.A.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN 9
PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN 11
I. RELIGIONES NACIONALES Y CULTOS DE MISTERIOS 13
II. DIÓNISOS Y ORFEO 24
III. LOS MISTERIOS DE ELEUSIS 42
IV. CIBELES Y ATIS 65
V. ISIS Y OSIRIS 93
VI. MITRA 119
VII. EL EVANGELIO DE JESÚS Y EL CRISTO RESUCITADO 148
VIII. EL EVANGELIO DE PABLO 165
IX. LA INICIACIÓN CRISTIANA 191
X. LA CONVERSIÓN DE PABLO Y EL NACIMIENTO DEL CRISTIANISMO 214
CONCLUSIÓN 241

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

No sin cierta aprensión el autor del presente estudio se decide a publicarlo. Mientras llevaba a cabo, durante sus cursos en el Colegio de Francia, una investigación sobre el sacrificio en las diferentes religiones, se vio llevado —después de haber tratado del sacrificio en los antiguos cultos del Oriente, Grecia y Roma— a examinar igualmente el lugar que ocupaba el sacrificio en los misterios del paganismo grecorromano y en el culto cristiano. En la misma ocasión tocó el problema de los orígenes del cristianismo y creyó ver, sin duda después que muchos otros, que las raíces del cristianismo se hundían no sólo en el judaísmo sino también en las antiguas religiones paganas, a través de los cultos de misterios. Tal tema no es de los que se agotan en unos pocos meses de búsqueda y en una docena de conferencias. Con método riguroso y sin considerar más que el estado de la ciencia y de la opinión científica sobre la materia, habría sido prudente sacar de ese trabajo sólo algunas páginas acerca de la parte que cabe al sacrificio en los misterios y acerca de las supervivencias del sacrificio en el cristianismo. Al arriesgar un ensayo que de ningún modo alcanza el aparato de una copiosa erudición, se está expuesto, si no a carecer de solidez, al menos a parecer que se carece de ella, lo cual ya es un grave inconveniente. Si se afronta este azar, no se crea que es por un gusto impertinente de temeridad; es que se tiene conciencia de no ser, en el fondo, tan temerario como muchos, quizás, estarán tentados de pensarlo.

La vida es corta, y cuando uno siente la suya eminentemente frágil, se tiene, quizás, el derecho de decir sin mucha tardanza lo que se ha creído captar de la verdad. Una discusión profundizada y minuciosa de todos los testimonios concernientes a los misterios paganos y a los orígenes cristianos podría absorber muchas existencias, y uno no está obligado en absoluto, sin duda, a callar sobre el tema esperando que una generación de eruditos haya escrutado minuciosamente todos los detalles [1].

También está permitido preguntarse si es absolutamente indispensable haber agotado la cuestión para saber a qué atenerse sobre los puntos

[1] La cuestión ha sido al menos planteada por R. Reitzenstein, sobre todo en su libro *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, Teubner, 1920. Además este tema se debatió en un congreso de Historia de las Religiones, reunido en Leyden en setiembre de 1912.

esenciales. Además, en lo que se relaciona con los orígenes cristianos, el conocimiento de los textos no es todo y la independencia total del juicio tiene su importancia. Los textos son conocidos y estudiados desde hace largo tiempo, pero la crítica apenas se diferencia de la fe, cuyos documentos más antiguos son esos textos. Abordarlos sin ningún interés teológico o polémico es, sin duda, una condición indispensable para comprenderlos bien desde el punto de vista de la historia. Pues bien, esta condición puede pasar aún, en el momento actual, por una gran novedad.

Hay, pues, cierta utilidad en publicar esta obra imperfecta, sin forjarse ilusiones sobre sus lagunas, sin envanecerse de que sus conclusiones puedan encontrar actualmente mucho apoyo.

Por no disponer del tiempo para reconstruirla, se la entrega poco más o menos tal como fue concebida para la enseñanza en el Colegio de Francia. La ayuda de un fiel oyente de esas conferencias, Félix Sartiaux, que hizo de ellas una redacción sumaria, ha facilitado su publicación.

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de este libro no era más que una separata de estudios publicados en 1913 y en 1914 en la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. El día primero de agosto de 1914 no faltaba más que imprimir las pocas páginas de la conclusión. Los acontecimientos retardaron el fin de la impresión hasta 1919, y la obra nació con cinco años de edad. Se pensó entonces que más valía publicarla tal como estaba, con sus imperfecciones, que suprimirla. Y el hecho es que la edición se agotó muy rápidamente. Si la segunda edición se hizo esperar, es porque el autor habría deseado reconstruir completamente este trabajo y rehacer su plan. Como no tiene ya la esperanza de realizar una tarea tal y como voces amigas le solicitan que reedite su ensayo, se arriesga a reproducirlo aportando sólo los retoques y adiciones que han parecido más oportunos. No se oculta que este ensayo fue un simple bosquejo y que, a pesar de las modificaciones de detalle que acaban de practicarse en él, no es más que una explicación demasiado sumaria e insuficientemente documentada de la evolución religiosa que ha producido el cristianismo tradicional. Mientras se espera que otros más hábiles retomen a fondo el tema, es posible que estas modestas páginas no sean una lectura ociosa.

Capítulo I

RELIGIONES NACIONALES Y CULTOS DE MISTERIOS

Al avanzar nuestras búsquedas sobre el sacrificio[1] nos vimos llevados a encarar los misterios del paganismo grecorromano y del culto cristiano. Estos misterios y el cristianismo proceden de religiones que ya hemos estudiado; en su mayor parte los misterios sólo aparecen, como el cristianismo, a plena luz de la historia en tiempos del Imperio Romano, cuando comienzan a reclutar cantidad de adeptos fuera de su país de origen. En estos cultos, tanto como en las antiguas religiones nacionales, el sacrificio es un elemento esencial, pero con una significación y condiciones que no son justamente las mismas que las de los cultos nacionales.

I

Parece seguro que el sacrificio, en el origen de las religiones, ha sido algo muy distinto de un medio de reconocer, por una especie de tributo, la soberana autoridad de los dioses personales, o de conciliarse el favor de esos dioses, de prevenir o apaciguar su descontento con ofrendas o expiaciones voluntarias. Las relaciones de los hombres con sus dioses no tienen, al principio, ese carácter moral que en un comienzo sólo estaba bastante oscuramente implicado en lo que se podría llamar una concepción mágico-religiosa del universo. El sacrificio, la presentación, el abandono, la destrucción de objetos naturales o fabricados para otro fin que su destino común, y según nosotros normal, con el objeto de alcanzar las potencias misteriosas que, se supone, gobiernan el mundo, pertenecen al sistema de ritos por los cuales los hombres, en los grados inferiores de la cultura, creen cooperar en la acción de estas potencias, o incluso crearla, promoverla y regirla, en la medida en que es necesaria y bienhechora, o bien, por el contrario, creen librarse de esa acción, alejarla, eliminarla, según que sea juzgada temible y funesta. Esas potencias, en las religiones históricas, parecen haber sido concebidas muy vagamente al principio, y sus influencias sobre los fenómenos naturales, sobre la vida de las plan-

[1] Estas investigaciones se han sintetizado en *Essai historique sur le sacrifice*, 1920.

tas, los animales y los hombres, tampoco estaba diferenciada. Se consideraba que tales ritos de estación rigen el curso de la naturaleza, el crecimiento de los días, el movimiento de la vegetación, la multiplicación de los ganados y la de los seres humanos, al mismo tiempo que reprimen las fuerzas enemigas, los agentes de las tinieblas, de la enfermedad, la esterilidad o la muerte. Captar, sostener y conducir las influencias benignas, reducir, alejar las influencias malignas para mayor provecho del grupo humano que cumple los ritos, tal parece haber sido primeramente el objeto principal de la religión.

Tal era, en todo caso, el objeto de las antiguas fiestas de Atenas, de las de Roma: una economía de ritos, en relación con el curso de la naturaleza y de las estaciones del año, por el bien de las cosechas y los ganados, por la prosperidad de la ciudad y la conservación de sus habitantes. Recordemos la ceremonia romana de los Fordicidia, a principios de la primavera. Se inmolan vacas preñadas en honor de Tellus y Ceres. Las víctimas son evisceradas y se les retiran los nonatos para quemarlos. Las cenizas quedan confiadas a la custodia de la gran Vestal para emplearlas algunos días después de la lustración de los Parilia. La primera operación nos muestra una vaca preñada, tal como la Tierra (Tellus) lo está de las semillas que se le confiaron y que saldrán de su seno para alimento de los hombres. La inmolación de la vaca, al menos originariamente, no era un homenaje ofrecido a Tellus. Era un medio de secundar su trabajo, de facilitar su parición. Además, una virtud misteriosa existe en las cenizas de los nonatos retirados del cuerpo de las víctimas y estas cenizas serán un ingrediente poderoso para liberar de toda influencia perniciosa a los hombres, las casas y los rebaños.

Cien ejemplos más, del mismo tipo, podrían citarse, de donde resulta que los cultos primitivos tenían mucho más de eso que llamamos magia que de lo que nos agrada llamar religión. Entrevemos aquí un régimen de vida social donde los actos de la religión son actos de interés común, marcados sólo con un carácter especial por la virtud mística de la que se los supone penetrados, y una mentalidad que apenas sabe distinguir los dioses de las cosas sobre las que o en las que se ejerce su poder. Si los ritos son magia para nosotros, los dioses sólo son personalidades vagas y mal definidas, la noción concreta del fin que se persigue mediante el rito o bien la función natural que el rito quiere favorecer o alejar, idea que es imposible abstraer y que el ser humano se representa como el principio misterioso de su objeto. Se trata este principio como consecuencia. Tellus es la tierra fecunda que recibe las semillas para hacerlas germinar y crecer. La tierra sembrada es *como* la vaca preñada que lleva su ternero pronto a nacer. Pero un espíritu inculto capta de otro modo la relación que nosotros percibimos en materia de analogía y que se resuelve para nosotros en una comparación. Para aquél el *como* apenas existe y la analogía sugiere una especie de identidad. Se supone que la fecundidad de la tierra y la de la vaca proceden de un mismo principio, son una misma cosa. La vaca es, de algún modo, Tellus y para ayudar a

Tellus a parir, debe abrirse el vientre de la vaca de los Fordicidia. El rito no es una imagen, es una acción. Lo que se practica en la vaca es eficaz para Tellus. Está claro que no se habría inmolado la vaca para darse la satisfacción, tan vana como costosa, de crear un símbolo de la Tierra productora. Sobre tales asociaciones de ideas, o más exactamente, sobre tales participaciones místicas, nacidas espontáneamente en espíritus ingenuos y consagradas por la tradición, se funda la economía de los sacrificios en los cultos primitivos.

Sabemos en qué se convierte esta economía en las religiones evolucionadas, en los pueblos que se elevan a un grado más o menos alto de civilización. Los cultos helénicos, la religión romana, conservaban en los tiempos históricos ritos de las épocas más antiguas con una concepción diferente del mundo y de los dioses, así como también de la relación de éstos con el universo. El mundo es un dominio donde se ejerce la libre actividad de los dioses. Estos dioses se han desgajado, en mayor o menor grado, de objetos o fenómenos naturales, de los que comenzaron por no ser más que una especie de doble, a medias discernible, a medias espiritual. Son menos fuerzas que personas. A medida que la conciencia de la personalidad humana se hacía más neta, también se concebía más clara la personalidad de los dioses. Ésta deviene más o menos trascendente, pero es imaginada sobre el modelo de la humanidad. La acción invisible de los dioses se modela sobre la de los hombres que tienen autoridad en las sociedades humanas. Los dioses son los amos, los protectores de ciudades y familias. El culto que se les rinde es el homenaje que conviene a su soberanía, la retribución debida a sus buenos oficios, la condición por la cual se asegura la continuidad de su benevolencia. Los viejos ritos mágicos se cumplen ahora en su honor; ya no se cree que la evisceración de la vaca en los Fordicidia haga parir a la Tierra, sino que se cree que Tellus y los dioses consideran agradable el viejo rito que practicaron los antepasados. El sacrificio es un don, un tributo, una señal de adoración. Es perfectamente natural que se lo multiplique. Aunque la idea de su necesidad, de una necesidad que no es una simple obligación moral, sino una especie de ley natural, subsista lo bastante como para no haber perdido su carácter mágico, nada impedirá decir que el sacrificio pertenece a la religión. Sin embargo, el objeto esencial del culto no es muy diferente. La vida común ha crecido; la aldea de pastores y labradores se ha transformado en ciudad, la capital de un reino; Roma se ha convertido en la reina del mundo. Pero si el objeto del culto ha ganado en importancia, el culto en sí no ha cambiado de naturaleza. Ya no se considera que provee sólo al buen rendimiento de la tierra y los ganados, a la conservación de la tribu, al éxito de sus incursiones en las tierras vecinas, sino que concierne, siempre y antes que nada, al interés común y totalmente terrestre de la ciudad, del reino, del imperio. Se supone que el culto romano conserva la protección de los dioses de Roma sobre la ciudad y la potencia de ésta sobre el mundo. El culto satisface un interés social mucho más extendido que en los tiempos primitivos, una cantidad innu-

merable de intereses particulares que están subordinados a ese interés común, pero no concierne más que al bien de la comunidad y, en la medida en que es culto doméstico y privado, al bien de los particulares y familias que viven en esta comunidad. En cambio, atiende bastante mal, o no atiende en absoluto, las preocupaciones que los individuos podrían tener con respecto a su vida moral, a su destino personal en otro mundo, a la eventual participación de los dioses en ambos. Los cultos nacionales quieren asegurar el buen régimen y la prosperidad de la ciudad; buscan poco o nada la perfección espiritual y moral, el porvenir eterno de las personas. Si éstas llegaran a inquietarse por las relaciones íntimas con los dioses, por un apoyo moral, por la inmortalidad bienaventurada junto a aquéllos, estos cultos aparecerían vacíos y serían insuficientes. Es, pues, justamente esto lo que sucedió a los cultos helénicos y a la antigua religión romana. Por la razón antedicha parecieron defectuosos, se mostraron incapaces de satisfacer a sus propios fieles y éstos se dirigieron hacia los cultos de misterios y hacia el cristianismo, que les ofrecían lo que las viejas religiones nacionales no habían podido darles.

II

Como lo dijimos al comienzo, los misterios paganos y también el cristianismo nacieron de los cultos nacionales, pero surgieron de éstos en condiciones tales que pudieron desnacionalizarse, dirigirse a todos y a cada uno, universalizarse e individualizarse, reclutar sus adeptos en todos los países del imperio y en todos los rangos de la sociedad. Los misterios de Diónisos y los misterios órficos, cuyos orígenes se buscan por el lado de Tracia, aparecen como cofradías religiosas que se multiplican sin tener en cuenta las divisiones del mundo helénico. Los misterios de Eleusis, viejo culto local, no tuvieron otro centro de iniciación que el mismo donde se constituyeron. Pero su clientela provino poco a poco de todo el mundo helénico y luego del Imperio Romano. El culto de Cibeles y de Atis era el culto nacional de Pesinunte trasportado a Roma desde fines del siglo III antes de nuestra era; pero sus misterios, en tiempos del Imperio, eran una religión abierta a todos los que venían a pedir la iniciación. Sucedía lo mismo en los misterios de Isis, surgidos de la antigua religión del Egipto. También ocurría esto con Mitra, que provenía de Persia, pasando por Babilonia y Asia menor[2]. En cuanto al cristianismo, todos sabemos que, nacido en el judaísmo, religión nacional, si la hubo, a pesar de sus pretensiones de universalidad, se transformó no bien llegó al mundo pa-

[2] Hacemos abstracción aquí de los cultos de Deméter y Perséfone que existieron en diversos lugares y donde se practicaban ritos de misterios. Ninguno de estos cultos tiene importancia, en tiempos de Roma, comparados con el de Eleusis, y no se ve que, en tiempos anteriores, se los haya considerado sucursales del templo eleusiniano, abiertas a todos los griegos para la iniciación que se recibía en éste.

gano en una religión que reclutaba indistintamente judíos y gentiles, griegos y bárbaros.

Luego, lo que caracteriza a primera vista a todas estas religiones, en el tiempo en que se ofrecen a nuestra consideración, es que pretenden dar una garantía particularmente segura de inmortalidad bienaventurada a sus iniciados, como por un privilegio especial, individual, una verdadera gracia que se aplica a sus personas. Los cultos nacionales de Grecia y Roma, los de Babilonia y de Asiria, en la medida en que se puede juzgar, incluso el culto de los judíos, no tenían nada parecido. Estas religiones, como las otras, tenían un culto de los muertos, la idea de una existencia ulterior a esta vida, existencia vaga y triste, existencia de sombra, sostenida, sea como fuere, por los cuidados de los vivientes. No era posible imaginar aniquilados a quienes se había conocido vivos poco tiempo atrás; su recuerdo los convertía en una realidad pero ¡cuán frágil y penosa! El estado de muerte sólo podía estar lleno de tinieblas y terror. Se temía a los muertos más queridos; su presencia invisible podía ser más peligrosa que la de un enemigo visible. Los ritos de la sepultura, el ofrecimiento de oblaciones funerarias, se inspiraron, en principio, mucho menos en la piedad hacia los difuntos que en el cuidado de tenerlos en paz, a distancia de los vivientes, a quienes podrían inquietar. Esta supervivencia apenas merecía el nombre de inmortalidad, no tenía nada de envidiable, no era otra cosa que la continuación inevitable de la vida, la consecuencia fatal de la muerte.

En este aspecto la religión de Israel no constituía una excepción. Las creencias populares eran en ella las que encontramos en todas partes. La religión de los profetas, que desdeñaba esas creencias y reprobaba la mayoría de las prácticas a las que daban lugar dichas creencias, reservaba a Dios la posesión de una vida sin fin y se contentaba con prometer a los justos las bendiciones celestes durante la vida presente. La creencia en la inmortalidad de los justos por la resurrección no aparece hasta más tarde, y probablemente por influencias extranjeras. En tiempos de Cristo, la fe en la resurrección de los muertos había ganado terreno en el judaísmo palestino y la idea de la inmortalidad del alma se había manifestado en el judaísmo alejandrino; pero lejos estaban estas creencias de formar parte de la religión nacional en el mismo plano que la fe en un dios único. Los saduceos las rechazaban por extrañas a la revelación contenida en la Ley. Por esto puede decirse que el judaísmo mismo, como religión nacional y oficial, no ofrecía a sus adherentes una garantía personal de dichosa inmortalidad. El Dios de Israel se ocupaba de su pueblo, y el culto del templo se le rendía en nombre del pueblo, para que Él quisiera asegurar la conservación de éste y lo protegiese de sus enemigos. Los misterios paganos, y el cristianismo con ellos, prometían a sus adeptos la inmortalidad de los dioses. Que se nos perdone la comparación, pero a distancia de siglos estas religiones nos parecen compañías de seguro sobre la vida futura; por este motivo se las busca, gozan de favor en el Imperio Romano. Sólo los misterios paganos, surgidos del politeísmo, no eran

de modo alguno exclusivos. Estas sociedades se toleraban mutuamente, reconociendo cada una el valor de la otra y sin reclamar para sí nada más que un privilegio de excelencia. Este liberalismo, que les permitía vivir en paz unas con otras y con los antiguos cultos nacionales, y que les mereció la tolerancia o el favor de la autoridad imperial, representó para sus asociaciones un motivo de inferioridad, entre muchos otros, frente al cristianismo que se les enfrentaba como el único poseedor de la verdadera promesa de vida eterna. La confianza que tenía en sí mismo le dio crédito. Al establecerse como único y verdadero misterio de salvación, se obligaba a vencer o a morir. Y venció porque se creyó, bajo su palabra, en el valor único de la salvación que se decía traída por Cristo.

De Cristo recibe el cristianismo la certeza de la inmortalidad. La obtiene de aquel que, tras conocer la muerte, fue el primero que conoció la resurrección y la gloria junto a dios. Porque está unido, asimilado a Cristo muerto y resucitado, el cristiano está seguro de que resucitará él mismo después de su muerte. Igualmente en los misterios paganos, dentro de una relación íntima y en una estrecha unión con las divinidades de los misterios, los iniciados obtienen la garantía de una vida feliz en el mundo eterno. Estas divinidades también están calificadas especialmente para procurar a los hombres una garantía tal. Diónisos fue devorado por los Titanes para renacer inmortal. Core descendió al país de los muertos y volvió luego junto a Deméter; ella conoce los caminos de la muerte y la inmortalidad. Del mismo modo, Atis murió y resucitó. Osiris fue muerto por Seth y luego Isis lo resucitó. En el comienzo de las cosas, Mitra pasa por haber cumplido —aunque no lo haya sufrido él mismo— el sacrificio del cual surgió la creación de los seres animados; es, pues, un dios que crea, que vivifica, que resucita, y quizás es, como los otros, un dios resucitado, o mejor aún, este dios celeste se asimiló, con el correr del tiempo, a una divinidad agraria que moría y resucitaba [3]. La función de salvador de los hombres no conviene a todos los dioses, sobre todo a los dioses supremos. En el sistema cristiano, el dios único no salva a los hombres por medio de una acción personal: los salva por su hijo Jesucristo. En general las divinidades de los misterios son igualmente aquellas que pueden llamarse mediadoras, y cuyas funciones originales, tal como lo veremos más adelante, las preparaban en cierto modo para su papel de salvación. Se entra en la intimidad de estos dioses por los ritos que ellos mismos han inaugurado o instituido y a los que perpetúa una tradición secreta, venerable, guardada sólo por los iniciados: los ritos de misterios constituyen un sistema de culto cerrado a los profanos, al común de los mortales. Mientras que en la religión nacional se nace, en el misterio se entra libremente y por elección y, a su vez, por una especie de vocación especial, por un llamado y una gracia del dios. La certeza de la salvación, en efecto, se obtiene sólo en el misterio, mediante la iniciación. Esta certeza no se otorga sin una prueba preliminar, sin haberse some-

[3] R. Petazzoni, *I misteri*, 1924, 284.

tido durante un tiempo más o menos largo a una disciplina especial, sin aceptar las condiciones fijadas por el dios mismo para alcanzar la salvación que él ofrece. La inmortalidad feliz no se debe a nadie: es un favor precioso, una gracia de la divinidad; se está predestinado, elegido por ella y de ella se recibe la correspondiente garantía en las ceremonias secretas de la iniciación.

Tomados en sí mismos, estos ritos no son esencialmente distintos de los de las religiones nacionales y de los cultos públicos. Son ritos de purificación como los hemos encontrado un poco en todas partes, fórmulas consagradas, particularmente significativas y eficaces, sacrificios y banquetes religiosos coordinados con esos sacrificios. Pero, con todo esto, y por encima, existe también, bajo una forma u otra, la epoptía, la visión del más allá, la revelación de la salvación prometida, revelación que no consiste en la enseñanza de una doctrina esotérica —todo el mundo sabe quiénes son los dioses de los misterios y qué se busca junto a ellos— sino en una cierta manifestación de seres y hechos divinos que se ofrecen a la contemplación del creyente: dioses a los cuales éste se une místicamente; hechos divinos de los que participa ritualmente.

Se supone, en efecto, que los ritos de iniciación reproducen, en beneficio del neófito, en un bosquejo de drama místico, una carrera divina que fue el principio y el prototipo de la salvación. En los misterios de Diónisos el rito esencial es el desmembramiento de una víctima viviente, encarnación del dios, cuyos *mystai* (iniciados en sus misterios), poseídos por el entusiasmo delirante, comen carne cruda y palpitante: así hicieron los Titanes con el niño divino Zagreo que había resucitado en Diónisos; el dios moría a su vez místicamente en la víctima para revivir en el *mystai* (oficiante) y hacerlo partícipe de su inmortalidad. En Eleusis el oficiante participaba del terror de Core, raptada por el rey de los infiernos, de la angustia de Deméter que busca a su hija, de su alegría cuando ésta le es devuelta; allí también se estimaba que los ritos conmemoraban y recomenzaban los sufrimientos y alegrías, la pasión y el triunfo de las diosas que otorgan la inmortalidad. La pasión de Atis era como renovada al natural en la consagración de sus sacerdotes; lo era al menos místicamente en los crióbolos y tauróbolos por medio de los cuales se regeneraban los *mystai*: el carnero y el toro también morían con el dios para resucitar por él y como él. En los misterios de Isis los ritos se refieren a la muerte, sepultura y resurrección de Osiris, y de ellos participan los iniciados. Tampoco es dudoso que los ritos de iniciación en los misterios de Mitra fueran comprendidos como representación de los mitos del dios, y que tanto los ritos como los mitos suponen una serie de pruebas y trabajos e incluso una especie de pasión divina en el sacrificio del toro y terminan en una apoteosis por la ascensión al cielo. En cuanto al cristianismo, las Epístolas de Pablo nos dicen que el cristiano es sepultado mediante el bautismo con Cristo en la muerte, para resucitar con él en la gloria, y que en la cena eucarística, donde el pan partido y el vino en la copa

representan la muerte del divino Crucificado, se comulga con el Cristo muerto y siempre viviente.

Hay, pues, en todos estos cultos un mito de salvación y un rito de salvación ligados estrechamente en conjunto, siendo el rito como una continuación del hecho divino inicial, expresado por el mito, y el medio de perpetuar su eficacia bienhechora. Zagreo, devorado y vuelto a la vida; Deméter, que pierde y recupera a su hija; Atis, mutilado, muerto y resucitado; Osiris, asesinado y desmembrado por Seth, resucitado por Isis; Mitra, inmolando el toro para la creación de los seres; Cristo muriendo por la salvación de los hombres y resucitando en la gloria de su Padre, establecieron en su origen el hecho divino por cuya virtud fueron salvados todos los que, creyendo en su nombre, recomenzarían místicamente, en los ritos de la iniciación sagrada, la experiencia de la divina prueba y del divino triunfo. En efecto, los ritos los asocian el uno con el otro y puede decirse de todos los iniciados en los misterios lo que se dice de los cristianos, a saber: que participan en la resurrección como así también en la pasión del dios salvador. No son sólo espectadores sino actores en el drama místico que se renueva en su beneficio. Ellos mismos entran en ceremonias de muerte y resurrección; por esta razón, porque han seguido el camino del dios a través de la muerte hasta la gloria, adquieren la inmortalidad junto al dios que ha querido asociarlos, identificarlos con él mismo. El iniciado penetra en el mundo divino, vive el misterio que cree, que el mito propone a su fe, o más bien, como lo dice la *Epístola a los Gálatas*[4], no es ya él quien vive, es el dios del misterio quien vive en él; por ese dios y en ese dios el iniciado se vuelve inmortal. Al estar fundada la eficacia de los ritos, en último análisis, sobre el hecho divino que cuenta el mito, el iniciado está plenamente justificado por la fe en el dios salvador, entrando por el rito en la comunión de sus dolores terrestres y de su celestial felicidad.

III

Pero estas economías de salvación, fundadas sobre aspiraciones místicas y sobre una lógica de sentimiento contra la cual una razón algo severa encontrará cien objeciones contra una, se ofrecen también al historiador como un espejismo de la fe cuyos orígenes hay que aclarar. En la realidad los ritos precedieron a los mitos; el hecho divino, fundamento supuesto de la fe, jamás tuvo lugar; la fe misma lo conjetura y crea para explicar los ritos y para contentarse a sí misma. El rito esencial de los misterios báquicos, desmembración e ingestión de una víctima viviente, fue practicado antes que se imaginara el mito de Zagreo, quien por no haber existido, al igual que los Titanes, no pudo ser devorado por éstos. Jamás Deméter perdió ni reencontró a su hija, pero los ritos agrarios, que no

[4] Gal., II, 20.

dejaron de constituir el fondo de la liturgia eleusina, eran celebrados para el bien de las cosechas antes que se contara como una vieja historia, cumplida de una vez por todas, el rapto de Core y su retorno al mundo de los vivos. Los tristes amores de Cibeles y Atis son una fábula que quiere dar noticia de la castración de los *galli*; pero esta mutilación tuvo al comienzo un motivo actual y no la intención de imitar, en honor de la diosa, el acto cumplido en otro tiempo por su amante desesperado. Igualmente los ritos osirios de la sepultura, que sirvieron en principio para los reyes de Egipto, y que tendían a garantizar su existencia de ultratumba, fueron instituidos antes que se hablara, como de un hecho antiguo, de la resurrección de Osiris por los cuidados de Isis. El toro debió ser inmolado por los persas en sacrificio de primavera, para el retorno del buen tiempo, antes que se imaginara el mito de la creación de los seres por la muerte del toro divino. Y también parece que el bautismo fue adoptado en principio por los primeros seguidores de Cristo como un simple rito de purificación, y la partición del pan celebrada por ellos como una comida de fraternidad, antes que se diera en interpretar el rito bautismal como símbolo de muerte y el rito eucarístico como recuerdo de la pasión. Jesús mismo no había especulado sobre su propia muerte, y la mística cristiana es la que trasformó este acontecimiento real, natural y humano, en mito de salvación. Al mismo tiempo, esta mística daba al cristianismo una base distinta de la que poseía el judaismo, y hacía de él un verdadero misterio.

Si esta trasformación de una religión nacional en misterio de salvación universal —pues el Evangelio de Jesús y el cristianismo judaizante permanecen dentro de la esfera del judaismo— tiene para nosotros muchos puntos oscuros, aunque poseíamos los testimonios directos, la enseñanza de Cristo, la tradición de los hechos evangélicos y la doctrina de las Epístolas, con más razón el origen de los misterios paganos está rodeado de tinieblas, ya que las circunstancias de su institución se nos escapan. Independientemente de las dificultades particulares que pueda presentar la historia de cada uno de esos cultos, se plantea un mismo problema fundamental para todos, el de saber cómo de los cultos nacionales han podido surgir religiones que son tan diferentes. En efecto, nos es fácil medir ahora toda la distancia que separa los misterios de los antiguos cultos de Estado o de ciudad, y comprender, por consiguiente, que si los misterios proceden de las viejas religiones nacionales, ello no ocurre de ninguna manera por una evolución regular y por un progreso de éstas, o como una última etapa de su historia.

Nada se parece menos a la economía de las religiones de Estado que la economía de los misterics. El objeto de los cultos y los ritos está completamente cambiado; su eficacia no tiene el mismo carácter ni la misma orientación. Donde las religiones nacionales persiguen intereses colectivos, de carácter temporal, y no aspiran, desde el punto de vista moral, más que a un cierto orden exterior de la ciudad, los cultos de misterios conciernen antes que nada al bien espiritual de los individuos,

a su inmortalidad personal, la que pretenden garantizar, y se preocupan también de sus sentimientos interiores; no tienen el mismo modo de entender la piedad hacia los dioses. Lo que reclaman, en efecto, no es la simple exactitud en el servicio tradicional a las divinidades ancestrales, sino los sentimientos de amor que corresponde tener hacia los dioses benevolentes; se trata, pues, de la piedad del corazón y no de la que se traduce en la observancia. Amamos a los dioses que nos aman y, como son buenos, debemos tratar de parecernos a ellos; nos pareceremos porque participamos de su espíritu. Está claro que también los mitos han tomado un sentido y un valor que no tenían en la tradición vulgar, diríase casi profana, de los cultos nacionales. Las fuerzas personificadas de la naturaleza, los espíritus de la vegetación, los amos de la vida y la muerte, los dioses protectores de pueblos y ciudades, se trasformaron en dioses salvadores del hombre, en padres y amigos. La muerte de Atis, de Osiris, de Diónisos, pudo ser originariamente un hecho de historia natural: la muerte de la vegetación. Es ahora el hecho capital de la historia humana, el fundamento de la salvación y el principio de la inmortalidad. Mitos naturistas, a veces bastante groseros, se trasformaron así en teoría de regeneración espiritual y moral. Una teología nace de la mitología. Una moral interna se desprende de las costumbres antiguas. La religión, que reglamentaba al principio sobre todo la vida social y proveía al bien temporal de los hombres, ha penetrado en sus corazones y les procura un bien eterno. Se produjo una evolución considerable, incluso una gran revolución, cuyo único beneficiario fue finalmente el cristianismo.

Nuestro problema consiste entonces en averiguar por qué secretos resortes, por qué encadenamiento, los cultos de misterios se desarrollaron dentro de los cultos nacionales, luego por encima de ellos, y cómo pudo el cristianismo captar para su provecho el movimiento que arrastraba al mundo mediterráneo hacia los cultos de misterios. Ya hemos obtenido dos conclusiones: ni los cultos de misterios ni el cristianismo son producto de una generación espontánea, una novedad absoluta que habría hecho su aparición repentinamente entre las viejas religiones y que las habría suplantado; por otra parte, ni los cultos de misterios ni el cristianismo son consecuencia directa de las religiones nacionales de las cuales salieron. Ni los misterios de Diónisos ni los de Eleusis son una forma tardía de los cultos helénicos, aunque se relacionen originariamente con estos cultos. Otro tanto puede decirse de los misterios de Cibeles y Atis en relación con el antiguo culto de Pesinunte, de los misterios de Isis en relación con la vieja religión egipcia, de los misterios de Mitra relacionados con la religión de los persas, del cristianismo en relación con la religión de Israel. La relación de estos cultos con las religiones de las que provienen no está claramente delimitada, no es simple sino compleja, y no podremos jactarnos de desentrañar con certeza, ni siquiera por conjeturas probables, todos sus elementos.

Faltan materiales para una historia, e inclusive los que nos refieren la fundación del cristianismo, los escritos del Nuevo Testamento, son incom-

pletos, legendarios o míticos, en algunas partes, y de interpretación delicada. Parece no obstante que las fuentes de que disponemos permiten discernir, hasta cierto punto, cómo los cultos de misterios se relacionan con el fondo más antiguo de las religiones nacionales; por qué la fe en la inmortalidad se formó y desarrolló dentro de los cultos de los dioses de los que se decía que habían muerto y resucitado; por qué estos cultos se nos ofrecen desde la antigüedad como cultos de cofradía o como influidos por tales cultos; por qué la idea de la salvación individual y de la inmortalidad ha prevalecido sobre los intereses sociales y temporales; cómo el carácter universal de estos cultos se halló implicado, en alguna medida, en su objeto espiritual y personal; cómo el sentimiento religioso que había favorecido su difusión, y al que esta difusión había al mismo tiempo sobreexcitado, encontró una satisfacción más completa en el cristianismo; cómo el Evangelio debe su fortuna al hecho de haberse trasformado oportunamente en misterio, aunque guardando en sí mismo la consistencia que tenía del monoteísmo judío e invocando el ideal moral que representaba la predicación de Jesús; cómo el Nuevo Testamento, y especialmente las Epístolas de Pablo, atestiguan la metamorfosis que, del profeta que anuncia el reino de Dios, del Mesías que ha venido para cumplir la esperanza de Israel, ha hecho el dios salvador encarnado para abrir la vía de la inmortalidad a los hombres mediante su muerte y resurrección. Aunque no nos ocurriera, como seguramente nos ocurrirá, que planteáramos más preguntas que las que podemos resolver, no es tiempo perdido plantear cuestiones tan importantes como las que nos van a ocupar.

No dejaremos de lado, por otra parte, el tema del sacrificio. En efecto, en todos los misterios y hasta en el culto cristiano encontraremos ritos de sacrificios y mitos de sacrificios. Ritos y mitos son tan variados unos como otros. Ciervos destrozados vivos y devorados por las bacantes; lechones inmolados a Deméter; tanróbolos y crióbolos de la Gran Madre; cena de Mitra, tan parecida a la cena cristiana de la cual, según Justino, sólo el diablo pudo ser inventor; eucaristía donde la Primera a los Corintios nos hará ver la comunión con Cristo muerto y resucitado: tales son los ritos cuyo verdadero origen y significación primera tendremos que explicar. Zagreo devorado por los Titanes, Core raptada en el reino de la muerte, Atis mutilado, Osiris desmembrado y resucitado, Mitra matando al toro, Cristo entregado a la muerte para borrar los pecados de los hombres, tales son los mitos que querrán explicarnos el objeto de los ritos y cuyo sentido y alcance nos será preciso reconocer. Todos estos mitos son teorías de salvación y están coordinados con los ritos por los cuales se obtiene la salvación. Los misterios nos enseñarán muchas cosas relacionadas con el sacrificio y las ideas vinculadas con él.

Capítulo II

DIÓNISOS Y ORFEO

No nos corresponde exponer la historia, medianamente oscura, del culto de Diónisos [1]. Por otra parte, deben distinguirse los misterios de Diónisos de su culto oficial; y entre los misterios de Diónisos los de Orfeo se distinguen por un desarrollo particular de la doctrina y del ritual. En tiempos del Imperio Romano, estos misterios no tenían la misma importancia que aquellos de los que tendremos que hablar más adelante. Pero merecen atención a causa de su carácter particular y de la influencia que ejercieron probablemente sobre los otros.

I

El Diónisos helénico es, en la medida en que se puede juzgar, una divinidad análoga, si no idéntica, al dios tracio Sabazios. Su culto parece haber sido, desde los tiempos más antiguos, orgiástico y misterioso; en él los iniciados se entregaban a un entusiasmo ruidoso y delirante. Al introducirse en la religión de las ciudades helénicas, este culto se había, hasta cierto punto, atemperado y moderado. En las Antesterias de Atenas la mujer del arconte rey y sus catorce asistentes cumplen, dentro del mayor recogimiento, los ritos secretos que se coronan con la unión de Diónisos y la reina. No obstante, las cofradías de *thyiades* [2] o bacantes se abandonaban en ciertas ocasiones a todos los trasportes de una locura salvaje.

[1] Se puede ver sobre este tema especialmente Farnell, *Cults of the Greek States*, V, caps. IV-VII; Rhode, *Psyché*, 4, II; P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique;* S. Reinach, "La mort d"Orphée", en *Cultes, mythes et religions*, II; Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée;* artículo "Dionysos" de Kern, en *Paul-Wissowa, Real-Encyclopaedie*, V; artículo "Dionysos", de Voigt, y artículo "Orpheus", de Gruppe, en Roscher, *Lexicon*, I y III; artículos "Orpheus" y "Orfici", de P. Monceaux, y artículos "Thuyiades" de Perdrizet, en Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités;* Pettazzoni, *op. cit.*, 57-71; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, (1ª ed.: 1906; 4ª ed.: 1929), apéndice de la última edición, "Les mystères de Bacchus à Rome"', 195-204, con las notas correspondientes.

[2] El nombre se relaciona con la raíz de θύειν, "saltar", θύελλα, "tempestad".

Se puede ver en Plutarco [3] la curiosa historia de las thyiades de Delfos, a quienes su delirio furioso condujo, sin que se dieran cuenta, a la ciudad de Anfisa, y que al caer rendidos de fatiga sin haber salido de su estado de delirio, se durmieron en montón en la plaza pública de la ciudad, en plena noche.

No es difícil reconocer en la boda de Diónisos con la reina un antiguo rito de primavera, originariamente relacionado con el buen logro de las cosechas, sin duda también con la fecundidad de los rebaños y de las mujeres. No era un rito de misterio, aunque toda la ceremonia —excepto la procesión que conducía la estatua de Diónisos desde el templo de Limnas, abierto tan sólo en este día, hasta la morada del arconte rey, en Bucolión— se llevara a cabo en secreto. No es, en efecto, un rito de iniciados, sino un servicio religioso que se ejecuta en nombre de la comunidad y en su interés. Se ignora en qué condiciones el matrimonio sagrado se consumaba entonces, pues los textos hablan de consumación [4]. El traslado de la estatua haría pensar que no se trataba más que de un simulacro. Pero el simulacro debió ser en los orígenes una realidad, siendo reemplazado el dios, en esta circunstancia, por el jefe o el rey. Reencontraremos en Eleusis el matrimonio sagrado.

Por medio de un rito más brutal se llevaba a cabo la unión de los iniciados con el dios de los misterios de Diónisos; pero no es probable que los símbolos de unión sexual no hayan tenido en ellos ningún lugar. Un símbolo de esta clase caracterizaba la iniciación en los misterios de Sabazios [5], con los cuales los de Diónisos tienen estrecho parentesco. Pero en los misterios el símbolo, por grosero que sea para nuestro gusto, no tiende más que a una relación personal, de carácter místico, se puede decir también moral, una especie de amistad religiosa, entre el dios y el iniciado, amistad cuyo beneficio es naturalmente para este último. En el lenguaje de las Epístolas, es conveniente no olvidarlo, está impreso el mismo simbolismo cuando el apóstol habla de Cristo esposo de las almas, de los creyentes que ha desposado como vírgenes castas con el marido único que es Cristo [6]. ¿Y la Epístola a los Efesios [7] no dice que el matrimonio es un gran misterio, un profundo símbolo en relación con Cristo y con la Iglesia?

El empleo de tal imagen no es otra cosa que un juego de palabras. Un gran sentido místico se relaciona con esto, como en el rito de Sabazios, de modo que para el historiador hay depuración constante, pero no solución de continuidad, en la evolución de la fe religiosa desde su punto de partida, el matrimonio sagrado, el cumplimiento litúrgico del acto sexual,

[3] *De mulierum virt.* 13.

[4] Aristóteles, *Ath. Pol.* 3.

[5] Arnobio, V, 21, dice de los misterios de Sabazios: *In quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis.* Por lo demás el hecho está atestiguado por Clemente de Alejandría, *Protr.* II, 14; Fírmico Materno, *De err. prof. rel.*, 10, y en la invocación de Diónisos en *Hymn. orph.*, LII, 11 (Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 123).

[6] II *Cor.* XI, 2.

[7] *Ef.* V, 32. Cf. *Ap.* XXI, 2, 17.

cuya virtud mágica acciona la fecundidad de la naturaleza, hasta las efusiones de la mística cristiana, donde los nombres de esposo y esposa representan a los dos sujetos, el divino y el humano, del amor beatífico. La idea de una comunión divina existe desde el comienzo, pero el poder comunicado es una virtud de fecundidad natural que se considera esparcida sobre los seres. En el misterio, la virtud divina se comunica de persona a persona, y se considera que permanece en el individuo que la recibe; pero la idea de la unión espiritual se desprende apenas del símbolo que la envuelve, hasta que el dios del misterio se trasforma en el tipo divino de un amor totalmente incorporal, tal como sucede en el culto cristiano.

Es un hecho digno de poner de relieve la preeminencia de las mujeres en el culto y los misterios de Diónisos desde la más remota antigüedad. Cofradías de bacantes presiden las fiestas trietéricas de Diónisos en Delfos y en Tebas, así como vemos que en Atenas las mujeres presiden el culto de Diónisos de Limnas. Condiciones análogas de pureza ritual se imponen a unas y a otras. Antes de celebrar su ritos las bacantes se preparan mediante un ayuno de algunos días [8] y observan la continencia [9]. Sus principales ritos son nocturnos y para los iniciados solamente. Su delirio no lo provocaba la embriaguez; las danzas, los cantos, los gritos, después del ayuno preliminar, podían fácilmente ocasionarlos, sin gran consumo de licor embriagante. Diónisos no fue siempre el dios del vino [10] y los misterios debieron existir mucho antes de que llegara a serlo. La hiedra era la planta de Diónisos; las *thyiades* se coronaban la cabeza con sus ramas, masticaban sus hojas y se decía que por allí entraban en ellas los espíritus violentos que causaban su entusiasmo [11]. La punta de su largo bastón, el tirso [12], estaba también guarnecida de hiedra. A veces tenían serpientes [13] en las manos.

El rito esencial de los misterios dionisíacos era la omofagia. "¡Qué alegría para Diónisos —dice el coro al comienzo de las *Bacantes* de Eurípides [14]— cuando sobre la montaña, después de la carrera de los tíasos, se deja caer sobre el suelo! Vestido con la túnica sagrada, ávido de beber

[8] Plutarco, *De def. orac.* 14.

[9] Tito Livio, XXXIX, 9. Las mujeres que intervienen en los ritos de las Antesterias en el templo de Limnae juran que son puras, *Ct. Neaer,* 78. No es preciso aclarar que la interdicción sexual, como condición de pureza litúrgica, no procede originariamente de un sentimiento de delicadeza moral. Los ritos de "matrimonio sagrado" bastarían para probarlo. Diríase más bien que se consideró que el cumplimiento de las funciones religiosas requería en aquellos que participaban una integridad de virtud física y mágico-mística, contra la cual atentaba la relación sexual, disminuyéndola y agotándola; de ahí la incapacidad, "la impureza" que resultaba. Y es la misma virtud que encontraba su utilización ritual en el "matrimonio sagrado".

[10] Sobre este punto ver principalmente Perdrizet, Pangée, 57-65.

[11] Plutarco, *Quaest. rom.* 112.

[12] *Ilíada,* VI, 134, menciona los θύσθλα, de θύειν "sacrificar" o, menos probablemente, de θύειν, "saltar". Perdrizet, 47, n. 1.

[13] Eurípides, *Bacch.*, 102-103. Plutarco, *Alex.*, 3.

[14] *Bacch.*, 135-140.

la sangre del macho cabrío y de devorar su carne cruda, se lanza hacia los montes de Frigia o de Lidia." Los apetitos que se atribuyen a Diónisos son los de sus sacerdotisas. Su víctima podía ser igualmente un toro, pues Diónisos es también toro [15]; por esto es que se aparece bajo esta forma a Penteo, en las *Bacantes* [16]. Pero el sacrificio más común era el del cervatillo o del macho cabrío. La túnica que llevaban las bacantes era la piel de los animales así devorados. Era fácil para las mujeres llevar consigo esas víctimas, y Eurípides las representa tratando a estas bestias como a sus propios hijos [17], o más bien como pequeños dioses, y amamantándolos mientras llegaba el momento de devorarlos. El rito se cumplía cuando las bacantes estaban en el paroxismo del delirio. Destrozaban la bestia y comían su carne viva, como Eurípides nos lo ha dicho de Diónisos. Existe la más estrecha relación mística entre el dios, la víctima y las mujeres; ellas son también el cervatillo que devoran. A tal título, y puede decirse igualmente a tal efecto, llevan su piel; a menudo tienen tatuado un cervatillo [18] o un macho cabrío, que testimonia su calidad.

A su furor divino se asocian poderes divinos. "Una de ellas toma su tirso y golpea con él la roca, de donde brota una fuente de agua pura; otra inclina su férula hacia la tierra y el dios hace surgir de allí un arroyo de vino. Las que estaban sedientas de la blanca bebida no tenían más que raspar la tierra con la punta de los dedos para ver correr ondas de leche, y los tirsos donde se enlazaba la hiedra destilaban el dulce rocío de miel" [19]. El mensajero de Penteo las vio, irritadas contra los pastores que las habían sorprendido destrozando sus rebaños, e insensibles al hierro con que ellos querían golpearlas, dispersando por sí mismas a esos hombres espantados [20].

En estas condiciones no puede sorprendernos encontrar mención de sacrificios humanos y canibalismo ritual en el culto de Diónisos [21]. Los testimonios no deben rechazarse con el solo fin de no-aceptar; pero no corresponde discutirlos aquí porque no conciernen especialmente a los misterios. Leyendas míticas como las de las hijas de Minias en Orcó-

[15] Cf. Plutarco, de Is. 35. Hemos visto más arriba que el matrimonio de Diónisos con la reina ocurría en "el Establo".

[16] *Bacch.*, 920-1017.

[17] *Bacch.*, 699-700.

[18] Perdrizet, 96-97. Comparar el signo que tienen en la frente los elegidos en Ap. XIV, 1 (contrapartida de XIII, 1) y la inscripción femoral del Cristo triunfante, Ap. XIX, 16.

[19] *Bacch.*, 704-711. Trad. Hinstin, Eurípides, I, 102. Estos poderes extraordinarios están también relacionados con la virtud mágico-mística de la que hemos hablado más arriba, n. 9.

[20] *Bacch.*, 735-747, 758-764.

[21] Cf. Farnell, V, 167-171 (contra S. Reinach, 91-92); Cumont, 198, 201, 307, n. 26, 310, n. 57. Los sacrificios humanos en honor de Diónisos están atestiguados directamente por Porfirio, *De Abst.*, II, 55, y Plutarco, *Themist.* 13. Parece totalmente imposible explicar por un error debido al carácter místico de la víctima dionisíaca las leyendas de Penteo, Orfeo, etc. Un verdadero sacrificio humano en el culto tracio de Zalmoxis está atestiguado por Heródoto, IV, 94.

meno [22], no dejan de ser inquietantes: estas mujeres se habían negado a honrar al dios por la aceptación de su culto; para castigarlas Diónisos las había hecho enloquecer, y en su delirio, ávidas de carne humana, habían decidido por sorteo cuál de ellas tendría que dar su niño; de este modo el hijo de Leucipo, Hípaso, fue destrozado y devorado como el cervatillo de las bacantes; y si el sacerdote de Diónisos perseguía, en la fiesta del dios, a las bacantes llamadas Oleias, era en recuerdo del crimen antiguamente cometido por sus madres. Un mito es un mito. Éste es para explicar el rito de la persecución de las Oleias por el sacerdote; y en la omofagia del cervatillo o del macho cabrío se podía decir que a Diónisos lo devoraban sus nodrizas, al niño lo devoraba su madre. Sólo que había allí un terrible equívoco, y quizás en los tiempos antiguos hayan sido destrozados realmente niños, como los machos cabríos, por las mujeres enfurecidas. Su demencia hacía posibles todos los excesos. El mito de Penteo, que Eurípides ha explotado en las *Bacantes*, parece haber correspondido, en su forma primitiva [23], no sólo a una muerte ritual sino a un rito de omofagia humana cuya víctima era el sacerdote de Diónisos.

La persecución de las bacantes de Orcómeno por el oficiante era sólo un simulacro: el sacerdote tenía el derecho, y sin duda originariamente tenía el deber, de matar a la que pudiese alcanzar. Plutarco [24] dice que la cosa ocurrió aun en su tiempo: sin embargo parece que este exceso de celo había acarreado desgracia al sacerdote matador. El rito es muy antiguo, pues éste es el que supone el mito de Licurgo, contado en la *Ilíada* [25]: "el hijo de Drías, el valeroso Licurgo, no vivió mucho, por haber luchado contra los dioses, habitantes del cielo. Una vez, él perseguía sobre la montaña santa de Nysa a las nodrizas de Diónisos delirante. Éstas, heridas a golpes de aguijón [26] por el homicida Licurgo, luego arrojaron a tierra sus tirsos. Diónisos aterrado se zambulló en las ondas del mar, y Tetis abrió su seno al dios tembloroso, pues las amenazas de Licurgo la habían llenado de un miedo violento. Entonces los dioses que viven sin pena se irritaron contra este mortal, y el hijo de Cronos lo volvió ciego". Esta leyenda sitúa en Tracia el origen del culto orgiástico de Diónisos; las nodrizas del dios que delira, es decir que hace delirar, son las ménades o bacantes; Licurgo tiene ya el papel del sacerdote de Orcómeno persiguiendo a las sacerdotisas. Se observará, sin embargo, que el dios no es devorado por las bacantes sino arrojado al mar. Este rasgo corresponde a un rito de estación, y se encuentra, por otra parte, a Diónisos evocado en primavera sobre el agua [27], porque sin duda había descendido a ella o había sido arrojado allí en otoño. No obstante, estos ritos no conciernen

22 Plutarco, *Quaest. gr.* 38.
23 Farnell, V, 167.
24 *Loe. cit.*
25 *Ilíada*, VI, 130-139.
26 Se puede traducir también, y mejor quizás: "a golpes de hacha"". Ver el artículo *Lykurgos*, en Roscher, *Lexicon*, II.
27 Pausanias, II, 37, 5; Plutarco, *De Is.* 35.

tampoco directamente a los misterios y a la iniciación. Queda en firme sólo que, como de una forma u otra se daba muetre a un niño, a un sacerdote o a una bacante, el sacrificio humano debe haber ocupado un lugar bastante amplio en el culto de Diónisos en tiempos primitivos; y en este caso la víctima encarnaba más o menos al dios, incluso cuando no era devorada.

II

El objeto de la omofagia no es dudoso y el sentido primitivo del rito se conservó intacto casi hasta los últimos tiempos del paganismo. Plutarco [28] nos dice que las bacantes, masticando hiedra, incorporaban "espíritus violentos que producen una ebriedad sin vino". Mediante la succión de la planta sagrada se absorbía una virtud divina. Con esta misma finalidad se devoraba la carne viva de la víctima, que contenía la misma virtud que la hiedra. Fírmico Materno [29] describe en estos términos el sacrificio del toro entre los cretenses, en honor de Diónisos: "para apaciguar la cólera del tirano furioso —Zeus irritado por el mal trato que los Titanes habían infligido a su hijo Diónisos—, los cretenses han estatuido una solemnidad fúnebre, y consagran un año de cada dos a esta ceremonia, reproduciendo sucesivamente todo lo que el niño ha hecho y sufrido al morir. Desgarran a dentelladas un toro vivo, recordando así periódicamente el cruel festín (de los Titanes), y lanzando en lo profundo de los bosques sus gritos discordantes fingen la demencia de un espíritu furioso, para hacer creer que el crimen antiguo no se cometió por argucia sino por un acceso de locura. Se trae la caja donde la hermana (del niño inmolado, Atena) había encerrado furtivamente su corazón. Con el sonido de las flautas y el tintineo de los címbalos imitan los ruidos que engañaron al niño. Así, para complacer a un tirano (Zeus, que era rey de Creta), fue hecho dios por un pueblo servil aquel que no había tenido sepultura". Pero según Arnobio, como los que participaban en el rito sangriento sólo pensaban celebrar una ceremonia conmemorativa, se consideraban llenos de virtud divina [30] por efecto del rito.

Se observará que el mito, aunque ponga a un niño, es decir a una

[28] *Supr. cit.* n. 11.

[29] *De err. prof. relig.* 6. "Cretenses, ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt et annuum sacrum tricterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes quae puer moriens fecit aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis ejulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus per fraudem factum sed per insaniam crederetur: praefertur cista, in qua cor soror latenter absconderat, tibiarum cantu et cymbalarum tinnitu crepundia quibus puer deceptus fuerat mentiuntur. Sic in honorem tyranni a serviente plebe deus factus est qui habere non potuit sepulturam."

[30] *Adv. nat.* V, 19. "Bacchanalia etiam praetermittemus immania quibus nomen Omophagiis graecum est, in quibus furore mentito et sequestrata pectoris sanitate circumplicatis vos anguibus, atque *ut vos plenos dei numine ac majestate doceatis*, caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis."

víctima divina antropomórfica, en lugar del toro, atenúa singularmente el rito cociendo la víctima, pero esto puede ser por contaminación con algún otro mito, por ejemplo el de Pelops, ya que los Titanes comienzan por destrozar a Diónisos. El rito consistía en que los fieles de éste, transportados por su entusiasmo, excitados por la música y los gritos, destrozaban un toro vivo y comían su carne, exceptuando, probablemente, el corazón, que se reservaba en una caja[31]; y ésta debe ser la particularidad del ritual que dio lugar al mito según el cual Atena guarda el corazón de Zagreo, lo que permite a éste renacer en Diónisos[32].

La reserva del corazón debía estar, en efecto, coordinada con la resurrección del dios, pues el mito es trasparente. Los Titanes reemplazan aquí a las nodrizas de Diónisos[33] y, como ellas, representan al grupo religioso que periódicamente se nutre de la carne de una víctima destrozada viva. Zagreo devorado por los Titanes es el toro comido por las bacantes. Los cretenses no comían su toro porque Zagreo hubiera sido devorado en otro tiempo por los Titanes, sino que se debía al hecho de

[31] O en una imagen de yeso, pues hubo un rito bajo el rasgo mítico trasmitido por Fírmico Materno, *loc. cit.*: "Imaginem eius (pueri) ex gypso plastico opere perfecit (pater) et cor pueri, ex quo facinus fuerat sorore deferente detectum, in ea parte plastae conlocat, qua pectoris fuerant lineamenta formata." Los Argicos se cubrían las mejillas con yeso para participar en las fiesta dionísicas, y debe haber alguna relación entre el yeso (τίτανος) y los Titanes (Τιτᾶνες). En lo que respecta al papel especial de Atena, Farnell, V, 171, comparando el mito de Isis y Osiris, admitiría de buen grado una influencia antigua del mito egipcio sobre el mito cretense de Zagreo. Cf. Cumont, 305, n.9.

[32] A juzgar por las prácticas análogas de los no-civilizados, el rito, en sí y originariamente, habría tenido por objeto facilitar el retorno a la existencia del animal inmolado, conservar la especie, el espíritu de la especie. Partiendo de allí se ha podido, considerando que el espíritu o el dios de la vegetación estaba encarnado en la bestia, reservar el corazón de la víctima para proveer así a la resurrección del dios.

[33] Los Τιτᾶνες sustituyeron a las τιθήναι, o bien a los hombres "enyesados" que cumplían los ritos (*supr.* n. 29). Pero puede dudarse que sea por efecto de un simple error ocasionado por la palabra τίτανος (Dieterich, ap. Farnell, V, 172). La introducción de los Titanes en el mito de Diónisos Zagreo parece debida al orfismo. Según Pausanias, VIII, 37, 5, sería Onomácrito, contemporáneo de Pisistrato e iniciador de los misterios, el que tomando de Homero el nombre de los Titanes habría sido el primero en presentarlos como autores de la muerte de Diónisos. Ahora bien, el nombre de Onomácrito está estrechamente ligado al orfismo (cf. Rohde, II, 106-111); y se comprende fácilmente por qué habría corregido el viejo mito. En verdad Diónisos había sido devorado, lo era aún místicamente, por sus nodrizas y sus guardianes, por sus propios fieles, hombres y mujeres, en su delirio; pero dado que se contaba la muerte ritual como una antigua historia que concernía al dios ahora inmortal, no al dios místicamente presente en la víctima, el papel de los matadores se volvía odioso: de allí los mitos que imputan a una demencia verdadera el acto de las hijas de Minias, la muerte de Penteo, etc. En lugar de presentar como una obra de locura el acto de los primeros bacantes, Onomácrito habrá hecho una sustitución de personas y habrá elegido sin duda a los Titanes en razón del partido ventajoso que de ellos podía sacar para la interpretación cosmogónica del mito, trasformando en crimen la muerte del dios. La asonancia de τίτανος y Τιτᾶνες habrá sugerido, cuando más, una combinación que por otra parte parece perfectamente deliberada. Además de esto el nombre podría ser originariamente el de los iniciadores en el rito de Zagreo (cf. Harrison, en Hastings, *Enc. of Religion and Ethics*, s.v. "Titans").

que se hubieran acostumbrado a comer el toro divino que encarnaba la virtud de Zagreo, el que se contara que éste, en los primeros días del mundo, había sido devorado por los Titanes. El mito trasportaba a los orígenes de la humanidad, como un viejo crimen, lo que había sido, y seguía siendo aún en gran medida, un hecho ritual, cumplido regularmente y que concernía a Diónisos-Zagreo. Seguramente sólo los Titanes habían cometido el crimen de matar y comer a Zagreo; sin embargo, los cretenses que mataban y comían el toro no dejaban de comulgar con la virtud de Zagreo, como si hubiesen devorado al dios, y porque, místicamente, lo comían. Para entrar en comunión con el dios se devoraba al toro. La inmolación del toro era a la vez simbólica y llena de realidad. Conmemoraba la antigua pasión de Diónisos y al mismo tiempo actualizaba al dios como comida de sus fieles, en función de la participación mística que continuaba existiendo, como en el primer día, entre el dios y el animal sacrificado. Excepto que la participación se estableció en el sacrificio cristiano mediante el pan y el vino, no por una víctima animal, la economía del misterio eucarístico es concebida del mismo modo que la del misterio dionisíaco.

Pero, ¿por qué se quiso primeramente devorar el toro o bien a otra víctima que encarnaba a Diónisos, y absorber su virtud? Una explicación corriente es que, por ser Diónisos un dios de la vegetación, para imitar el nacimiento y la muerte de ésta se la simbolizaba en sacrificios que eran particularmente expresivos. Sería preciso añadir, además, que en los ritos que imitan el moviimento de la naturaleza, la vida y la muerte de la vegetación, no se trata sólo de imitar: se trata de cooperar con la acción de la naturaleza, de promoverla, producirla y dirigirla. Y hemos podido ver que el más antiguo fondo de las religiones clásicas está coordinado con este objeto. Ocurre, además, que esta explicación parece insuficiente para aclarar el origen del entusiasmo dionisíaco y de la omofagia, pues la imitación de la naturaleza casi no se manifiesta allí, y si los ritos no carecen de relación con el ciclo de la vegetación, el efecto que directamente buscan parece concernir a los que los llevan a cabo.

Las fiestas anuales de Diónisos pueden estar, y realmente están, en relación con el movimiento de la vegetación [34]. Pero esta relación no es fácil de establecer para las grandes fiestas que sólo tenían lugar cada dos años. Nadie piensa hoy que esta periodicidad corresponde a la duración de la expedición de Diónisos a la India [35]. Pero no es tan fácil encontarle explicación en un orden de hechos naturales. Se supuso [36] que los antiguos tracios acostumbraban sembrar dos veces consecutivas el mismo terreno, luego, al cabo de dos años, agotado el suelo, se trasladaban a otro lugar. Las ceremonias bienales habrían correspondido a la inauguración del nuevo suelo. La hipótesis es muy ingeniosa; sin embargo no es

[34] Cf. Farnell, V, 199 y sigs.

[35] Diodoro, II, 65. Mito reciente, donde Diónisos imita a Alejandro.

[36] Farnell, V, 181, donde se puede ver la crítica de las otras hipótesis que se propusieron en estos últimos tiempos.

más que una hipótesis y que es al menos insuficiente, pues no explica bien por qué las ceremonias son secretas, llevadas a cabo sólo por iniciados, especialmente mujeres, que se vuelven locas y que deben enloquecer para tal circunstancia. Parece que los ritos interesan primero a las personas participantes y no a la fecundidad de la tierra, aunque la función de las personas esté o haya debido estar originariamente en relación con ésta [37].

Puede ser que convenga, para explicar los ritos dionisíacos, compararlos con las ceremonias periódicas de iniciación que se practican aún actualmente en ciertas sociedades de misterios entre los no-civilizados [38]. En muchas tribus de América del Norte, por ejemplo, existen sociedades de misterios, varias sociedades en cada tribu, más o menos coordinadas entre ellas, pero cada sociedad tiene sus ritos propios y su espíritu que la conduce. Estas sociedades se reclutan por selección entre los diversos clanes de la tribu, es decir que son independientes de la organización totémica; es el espíritu quien elige de algún modo a los sujetos; en todo caso debe apoderarse de ellos, los posee y los vuelve así aptos para llenar las funciones o realizar los actos que los caracterizan. Se produce como una sustitución de personalidad; el novicio muere místicamente, ritualmente, y el espíritu se adueña de él, se identifica con él y se multiplica en él. El iniciado no es más él mismo, es una forma del espíritu que lo ha asido: se comporta en consecuencia. Es así como entre los kwatkiutl, en la cofradía de los Osos grises, los candidatos se ocultan en un rincón de la casa durante un tiempo en el que, se supone, se transforman en osos grises. Cuando reaparecen son osos, se han puesto garras de oso en las manos, se han hecho una cabeza de oso, imitan al oso en sus danzas, marchan en cuatro patas y arañan el suelo y gruñen como osos [39]. La cofradía de los caníbales está poseída igualmente por el espíritu caníbal, que arrastra primero al novicio hacia los bosques. Cuando éste vuelve, al cabo de varios meses pasados en la soledad bajo el poder del espíritu, es caníbal; lo es hasta tal punto que ataca a las personas que encuentra y las muerde a dentelladas. Para estos enfurecidos se reservan como alimento cadáveres humanos. Vueltos en sí, luego del cumplimiento de los ritos de la cofradía, son sometidos a prohibiciones particulares. Se les obliga a retomar las costumbres ordinarias de la vida, luego de haberlas olvidado o fingir que las habían olvidado [40].

Se ha supuesto que estas sociedades proceden originariamente de las clases de edad en que se repartía el personal de los clanes entre los no-

[37] Cf. *supra*, n. 19.

[38] Indicaciones sumarias sobre estas sociedades en Webster, *Primitive secret societies* (1908); para las de los indios de América del Norte, ver Frazer, *Totemism and exogamy*, III, 457-550; noticia en la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, II (1911); 276-290.

[39] *Revue* citada, pág. 284.

[40] *Ibíd.*, 281-284.

civilizados [41]. Tales sociedades respondieron sin duda a intereses sociales que la repartición del grupo en clases de edad no garantizaba suficientemente. Fue el reclutamiento selectivo de personas aptas para tal función y que se consideraba que recibían, para cumplirla bien, comunicación de un espíritu, el espíritu de la cosa de la cual se trata. No debemos pensar, en efecto, en grandes intereses morales o políticos, sino en cuestiones de caza y pesca, de guerrilla entre tribus. La cofradía de los Búfalos tendrá gracias especiales para la caza de este animal. La cofradía de los Osos tendrá poder análogo sobre los osos; y se puede suponer que la cofradía de los caníbales ha comenzado por satisfacer su apetito en las tribus enemigas. Estas cofradías no son precisamente el culto de un dios, pues el espíritu no domina desde arriba a aquellos en los que su influencia penetra; es la participación real, en función de un objeto determinado, con este espíritu mismo, cuya personalidad no está tan estrechamente circunscripta que no se pueda multiplicar de algún modo entre todos los miembros de su sociedad [42].

Pero por poco que se acentúe la personalidad del espíritu, se tendrá un verdadero culto, y la participación de virtud mágica tomará el aspecto de una comunión y de una amistad divinas, con las consecuencias que resultan naturalmente de tal relación. Se concibe también que en un pueblo entregado a la agricultura o a la cría del ganado, la virtud del espíritu pueda concernir a la vegetación o bien a la fecundidad de los ganados: y como los reinos de la naturaleza son apenas distinguibles para el hombre inculto, la misma virtud podrá, en caso necesario, aplicarse a las cosechas, a las bestias y a los hombres. Siempre se tratará tan sólo de realizar en sí el espíritu mediante los ritos de iniciación con la sola finalidad de llevar a cabo, o secundar, las obras de este mismo espíritu. En fin, si ciertos ritos de la cofradía tienen la misma periodicidad que su objeto mismo, si una cofradía de cazadores debe ejecutar sus ritos antes de las partidas de caza, y una cofradía agrícola, en tiempo de siembra y de recolección, se explica fácilmente que la misma periodicidad no se imponga para las ceremonias que conciernen a su reclutamiento, es decir para los ritos de iniciación. No es que los dos tipos de ritos no estén en la más estrecha relación, sino que el reclutamiento está subordinado a las condiciones de la organización social, no al ciclo anual de la naturaleza. La cofradía tendrá ritos de estación, que serán anuales, y ritos e iniciación, que podrán ser de una periodicidad más o menos regular o más amplia.

[41] Frazer, *Totemism*, III, 584. Hipótesis desarrollada por Webster, *op. cit.*

[42] Cf. *Revue* citada, pág. 290. Nótese que la organización de estas sociedades es independiente del totemismo; la semejanza que puedan tener con las cofradías dionisíacas no prueba, pues, la existencia del totemismo entre los tracios, como tampoco la prueba la consideración religiosa de la víctima animal. Son fenómenos más o menos análogos al totemismo, que proceden de una mentalidad pareja a la que produjo el totemismo. Pero es preciso notar que entre los naturales de Australia, los ritos totémicos y los ritos de iniciación tribal son, hasta cierto punto, secretos.

Se explica también que estos ritos tengan un carácter bastante diferente de los otros. No tienen por objeto regular el curso de la naturaleza sino incorporar en ciertos individuos el espíritu que obra en la naturaleza, y del cual estos individuos deben trasformarse en órganos. El hombre será poseído por el espíritu; la invasión del espíritu se traducirá por la crisis de locura donde se ve una manifestación del espíritu mismo en el hombre: ésta se reproducirá cuando la cofradía se reúna para realizar sus ritos[43]. El desdoblamiento, la sustitución de personalidad que se persigue, aparece en el delirio del iniciado. De ello surge que ese delirio es provocado, ritualmente organizado, en la medida en que puede regirse la locura. Por otra parte, puesto que, en la naturaleza, el espíritu tiene su encarnación normal en una especie dada, que se supone contiene su virtud, la asimilación del hombre al espíritu, la absorción del espíritu por el hombre, se realizará si el hombre come viva la planta o la bestia en la que reside el espíritu. Por esto es que los *mystai* de Diónisos masticarán hiedra y destrozarán a dentelladas el cervatillo que es Diónisos, el toro que es Zagreo. Un ser humano podría ser devorado por el mismo motivo, en las mismas condiciones.

Pero estas relaciones personales con el espíritu afectan naturalmente la forma de misterio. Son asunto de cofradía, no de culto público; por esto es que los grandes ritos, los ritos de la iniciación, son secretos; ¡ay de quien los vea como profano, sin derecho y por curiosidad! El secreto de los misterios no proviene en general de que un culto, al comienzo público, se haya cerrado al difundirse fuera de su medio de origen; resulta de la naturaleza misma del culto en cuestión. Para los iniciados pues, y para los candidatos a la iniciación, se evocará el espíritu o el dios en las fiestas que aseguran el reclutamiento periódico de la sociedad: entre ellos se lo recibirá y cada uno será tomado por él, entre ellos cada uno se apoderará de él y lo comerá. Se comprende también por qué sacerdotes y sacerdotisas encarnan al dios, por qué los iniciados llevan su nombre[44].

III

Nos vemos limitados a meras conjeturas acerca de cómo nació y se desarrolló en estos grupos de iniciados la creencia en una inmortalidad feliz. Pudo nacer tan sólo cuando el espíritu de la vegetación, que moría y resucitaba al comienzo en su manifestación anual y sus perpetuas encarnaciones, hubo adquirido la consistencia de una personalidad divina de la que se contaba que había sufrido la muerte al comienzo de los tiempos,

[43] En el cristianismo primitivo, las manifestaciones extraordinarias del Espíritu están relacionadas con el bautismo (Act. X, 44-48; XIX, 1-7); se repiten en las reuniones de la comunidad (cf. I Cor. XIV). Se podrían recordar aquí los orígenes del profetismo israelita.

[44] βάκχοι, βάκχαι.

para resucitar a una vida sin fin, de la cual podía ahora hacer beneficiar a sus fieles.

La creencia en una vida feliz, inmortal junto a los dioses, parece haber existido desde temprano entre los tracios. Según Heródoto los getas, que eran "los más valientes y los más justos de los tracios" [45], se creían inmortales y pensaban que sus muertos iban "a reencontrar al dios Zalmoxis". Pomponia Mela [46] dice también que los getas son muy bravos y están siempre dispuestos a afrontar la muerte, porque unos piensan que los muertos vuelven a la existencia; otros, que los muertos no vuelven más, pero que pasan a una vida mejor; otros, por fin, que los muertos están bien muertos, pero que la muerte es preferible a la vida. Parece que estos testimonios se completan mutuamente y que se atenuaría indebidamente su alcance suponiendo que los getas creían en la inmortalidad sólo en la medida en que admitían la trasmigración de las almas [47]. No es de ningún modo lo que afirma Heródoto, sino una inmortalidad dichosa, definitiva, junto a Zalmoxis, conforme a la segunda de las creencias que señala Pomponio Mela. Es verdad que esta creencia no era universal [48], pero no se podría, sin arbitrariedad, reducirla a la simple fe en el renacimiento perpetuo [49] bajo pretexto de que la vida espiritual de los tracios no era lo bastante desarrollada como para que tuvieran la idea de una inmortalidad

[45] Heródoto, IV, 94. El historiador agrega: "he aquí cómo se creen inmortales: piensan que no mueren, y que el muerto va junto al dios Zalmoxis". Zalmoxis habría sido un dios oso (cf. Rohde, II, 8). Sin embargo Heródoto dice que los getas no admiten la existencia de otro dios que Zalmoxis. Parece que se celebraba cada cuatro años una epifanía de Zalmoxis (esto es lo que significa la leyenda evemerista y malevolente trasmitida por Heródoto, IV, 95, y lo que dice del mensajero enviado cada cinco años podría entenderse en relación con esta circunstancia). La coincidencia de la fe en la inmortalidad con el culto de un dios único merece atraer la atención, en tanto que este dios, que habitaba una caverna de rocas (Rohde, II, 30), no parece por lo demás trascendente. Compárese lo que Heródoto (V, 4) dice de los trausos, otro pueblo tracio.

[46] *De situ orbis*, II, 2. "Quidam (Thracum) feri sunt et ad mortem paratissimi, Getae utique. Id varia opinio perficit: alii redituras putant animas obeuntium; alii, etsi non redeant, non exstingui tamen, sed ad beatiora transire; alii emori quidem, sed id melius esse quam vivere".

[47] Rohde, II, 31, 35, 134.

[48] Si se toman al pie de la letra las indicaciones de Pomponio Mela; pero podría preguntarse si los datos recogidos por este autor fueron bien comprendidos por él. Sin duda una variedad tal de opiniones ha podido existir incluso en un pueblo bárbaro. ¿Pero no se habrían tomado como opiniones contradictorias dos elementos de una misma creencia, la reencarnación para la mayoría, la dicha sin fin para una élite? ¿Y la negación de la existencia de ultratumba es muy antigua? ¿O tenía una significación tan absoluta? Sobre los ascetas tracios, ver Rohde, II, 133.

[49] "No puedo creer que la religión dionisíaca haya esperado hasta el Imperio Romano para preocuparse del más allá. Debió seguir el ejemplo del orfismo. La secta órfica, nacida en el seno de la religión dionisíaca, ha repercutido sobre ésta, le ha impuesto sus preocupaciones escatológicas." Perdrizet, 102. Dado que el orfismo estaba difundido en los países helénicos desde el siglo VI a. C., no se podría probar que la fe en la inmortalidad feliz no llegó desde el orfismo a los misterios dionisíacos. Nótese no obstante que el culto de Zalmoxis entre los getas, en tiempos de Heródoto, no acusa influencia órfica y posee la fe en la inmortalidad; del mismo modo los trausos.

definitiva [50]. Una vez adquirida la inmortalidad del dios, la de los hombres no sufría dificultades.

Se creyó primero en una supervivencia cualquiera de los difuntos, y el culto de los muertos nació en todas partes de esta fe. La idea de un retorno a la existencia, en forma humana o animal, podía asociarse a esto más fácilmente cuanto que existía incapacidad de concebir para el hombre la idea de una inmortalidad absoluta, ya que no se la tenía ni siquiera para los dioses. Así como los dioses comenzaron por vivir en el renacimiento perpetuo de los fenómenos naturales, los muertos vivían en reencarnaciones o reapariciones continuas. Pero la cosa no se limitó a esto respecto de los hombres, no menos que respecto de los dioses. Ya que el espíritu, en quien se creía ver la causa permanente de un fenómeno natural, era concebido como ejerciendo su acción en él, desde fuera, y se volvía una personalidad independiente, era entonces dios y no moría sino por poder, mientras que las víctimas en las que primero se había encarnado continuaban siendo sacrificadas con el mismo fin con que antes él moría en ellas, pero no estaban unidas a él sino por el lazo de una participación mística o de una identidad atenuada; no es él quien está a punto de morir, sino que la víctima era inmolada en su honor, para él y para su obra. El dios, no obstante, sigue siendo el gran espíritu con el que se comulga místicamente, con el que el hombre se identifica espiritualmente. Y debe ser por esta vía como se llegó a la idea de una inmortalidad dichosa para los individuos humanos. Los getas iban a reunirse con Zalmoxis en la eternidad. Aquellos que, en un culto de misterio, habían conocido en este mundo la familiaridad de un dios, no podían ser abandonados en el otro en la condición vaga e incierta de los muertos vulgares. Su dios reinaba también en el mundo invisible en el que penetraban por la muerte; no podían ser excluidos de su sociedad, pues llegaban a él llevando las marcas, aún vivas, de su espíritu, y como otros tantos seres idénticos a él mismo; sus fieles de la tierra no podían dejar de formar su corte inmortal [51] y el ciclo indefinido de los renacimientos

[50] Rohde, II, 35. El mismo autor (II, 132) supone que la fe en la inmortalidad implica la idea del alma elemento divino, que participa de la vida infinita de un dios o más bien de Dios. Tal es en el fondo la concepción órfica; pero esta concepción misma es una interpretación; no está en la base de la fe en la inmortalidad; la supone y quiere explicarla. La concepción popular de la inmortalidad, anterior a toda interpretación erudita y que subsiste en forma concurrente con esta interpretación, incluso en los misterios, es la que traduce Aristófanes en *Las ranas*: los iniciados continúan celebrando en el otro mundo, en un rincón delicioso de la morada infernal, sus ceremonias santas, con loas a los dioses y festines sacros (cf. Cumont, 203). No hay necesidad para llegar a esta fe, ni para conservarla, de representarse el alma como una sustancia divina y naturalmente inmortal: el individuo es el que subsiste, feliz en la sociedad de los dioses de quienes fue familiar en la tierra, mientras que el común de los hombres lleva en los infiernos la pálida existencia de las sombras.

[51] La fe en la inmortalidad bienaventurada se funda en este sentimiento, no precisamente sobre la idea que el espíritu divino comunicado al fiel se convertiría en él en un nuevo ser inmortal; en realidad, es la persona humana del fiel quien llega a la inmortalidad por el beneficio de la unión divina; sólo la teología órfica dedujo

no debía arrastrarlos más en su torbellino perpetuo. El regreso de los muertos a una existencia terrestre podrá mantener un lugar en la creencia, porque esa será la suerte de los no-iniciados o de los indignos, pero no se dejará de considerarlo incompatible con la condición de iniciado, de verdadero fiel. Por eso la creencia en la inmortalidad puede ser entre los tracios y en los misterios de Diónisos, muy anterior a Heródoto [52].

IV

Esta creencia existía, sistemáticamente coordinada con la de la trasmigración de las almas, en los misterios de Orfeo. La leyenda de Orfeo [53] lo presenta como el gran iniciador de los misterios, el fundador no sólo de los que llevan su nombre, sino de los misterios de Diónisos e incluso de los de Eleusis [54]. No fundó los misterios de Diónisos, pero de ellos procede, y sus propios misterios son un culto de Diónisos más desarrollado en lo que respecta a las creencias, reformado en cuanto a las prácticas. Su mito lo hace morir en las condiciones de algunas víctimas de los misterios dionisíacos, como un sacerdote destrozado por las bacantes. En este aspecto es una forma de Diónisos como sus misterios son una variedad de los misterios de este dios, nacida probablemente en los confines de Grecia y Tracia. Cualquiera sea nuestro punto de vista acerca de la existencia personal de Orfeo, es evidente que el orfismo no debe ser el producto de una evolución espontánea. En tanto es creencia, se presenta como una doctrina teológica en donde la tradición mitológica ha sido conscientemente elaborada e interpretada en sistema, y en lo que respecta a las observancias, aparece también como una reforma deliberada del antiguo culto de Dió-

---

de esta unión mística su idea del alma eterna, divina, escapada del primer sacrificio, del sacrificio típico, es decir el sacrificio de Zagreo inmolado por los Titanes, del cual los otros son un recuerdo que perpetúa y perfecciona su eficacia.

52 Cf. supr. n. 49. Obsérvese en Heródoto, II, 81, la asimilación de las tradiciones órficas a las tradiciones báquicas; también en Eurípides, fragmento de los *Cretenses*, *infr. cit.*, la asociación que se hace de los misterios de Zeus Ideo, de Zagreo (órficos), de la gran Madre; desde esta época la promesa de inmortalidad debía ser común a los principales misterios de los cultos helénicos. No se trata de la inmortalidad en las *Bacantes* de Eurípides, sino que Eurípides desarrolla poéticamente un tema mítico, describiendo el exterior de los misterios, aquello que puede decirse en público, y parece, por lo demás, no haber creído demasiado, por su parte, en la vida futura. Nonno no dice mucho más en sus *Dionisíacas*. (Perdrizet, 99.)

53 Es posible que esta leyenda se relacione con un antiguo sacrificio del zorro, llevado a cabo en las condiciones de los sacrificios dionisíacos, como pretende S. Reinach, *art. cit.*; el sacrificio habría sido celebrado por una cofradía de mujeres; pero no corresponde hacer intervenir en este asunto lo que se llama totem de sexo de los no-civilizados. Lo que se sabe de éstos no corresponde en absoluto a la economía de los cultos dionisíacos. Véase sobre estos pretendidos totem de sexo Frazer, *Totemism*, I, 456, 458, 496; III, 456.

54 Gruppe, 1906, al referirse a la tragedia *Reso*, 936, y a Aristófanes, *Las ranas*, 1023.

nisos. La iniciativa de una personalidad eminente, en la época de origen del movimiento órfico, no tendría nada de inverosímil.

Se dice que Orfeo suprimió la antropofagia [55]: esta tradición significa al menos que los misterios órficos reprobaban absolutamente el canibalismo ritual que los misterios de Diónisos no siempre ignoraron. Además, es seguro que la disciplina órfica prohíbe el uso de la carne y que los seguidores del orfismo son vegetarianos [56]. Si la realidad de la omofagia se mantuvo en los ritos de la iniciación órfica, habrá sido a título de excepción. Otras reglas órficas de la vida pueden haberse conservado de cultos anteriores [57], pero la prohibición absoluta de la carne no tiene nada de primitivo; es un producto de la especulación reflexiva, una deducción fundada en una creencia teológica. La razón de esta prohibición bien podría buscarse en la doctrina de la trasmigración de las almas [58]. Si los hombres pueden renacer en cuerpos de animales, cualquiera que mata y come a un animal se expone a matar y comer a su semejante, incluso a su antepasado. Se podría suponer, sin embargo, que el animal sacrificatorio, cervatillo o macho cabrío, no podía, a causa de su relación especial con la divinidad, servir de receptáculo a un muerto vulgar [59].

La doctrina órfica, tal como la teosofía de la India [60], había erigido en sistema dogmático la vieja creencia en la reencarnación de los muertos, y el mito de Zagreo había sido así reinterpretado [61] como una verdadera teoría del pecado original y de la redención. Los hombres nacieron de las cenizas de los Titanes que habían devorado a Zagreo; por consiguiente son impuros como aquellos de los que proceden; pero las cenizas de los Titanes contenían también la sustancia del ser divino al que habían comido; por ello una chispa divina subsiste igualmente en los hombres. La iniciación y el régimen de vida órficos tienden a la liberación de este elemento divino mediante la posesión definitiva de la inmortalidad dichosa.

[55] Horacio, A., págs. 391-393.

[56] Eurípides, *Hipólito*, 952 y sigs. Fragmento de los *Cretenses*: "La pureza es la ley de mi vida, desde el día en que fui consagrado a los misterios de Zeus Ideo, en los cuales, después de haber tomado parte en las omofagias según la regla de Zagreo, amigo de las carreras nocturnas, y de haber agitado en honor de la Gran Madre la antorcha en la montaña, recibí santamente el doble nombre de curete y de bacante. Cubierto con vestiduras de perfecta blancura (vestimentas de lino), huyo del nacimiento de los mortales (prohibición de la mujer de parto), mi mano no se acerca al cadáver que se sepulta, y no admito entre mis alimentos nada que haya vivido." Trad. Hinstin, II, 388. Este texto se refiere al culto Cretense de Zagreo y la tragedia se ubica en tiempos de Minos; el autor parece inspirarse en la disciplina órfica. Cf. Pettazzoni, 66; Cumont, 201.

[57] Por ejemplo, lo que respecta al traje, la prohibición de tocar los cadáveres, etc. Cf. Rohde, II, 126.

[58] Como entre los pitagóricos. Jámblico, *V. Pyth.* 85 (*ap.* Rohde, II, 164).

[59] Según una opinión de los pitagóricos, las almas no se reencarnaban en las especies animales sacrificadas a los dioses olímpicos, y estaba permitido comerlas. (Jámblico, *loc. cit.*)

[60] La relación no está solamente en la creencia de la trasmigración, sino en el ascetismo como medio de escapar al perpetuo retorno cíclico de la existencia.

[61] Cf. *supr.* n. 33.

Es preciso separar del elemento terrestre, perecedero y titánico, el elemento celeste e inmortal que proviene de Zagreo. El común de los hombres está sometido a la ley fatal de la reencarnación en el cuerpo de un hombre o de una bestia después de cada existencia, según sus méritos. Sólo los elegidos de Diónisos se salvan por la gracia de la iniciación cuyas reglas instituyó Orfeo. La necesidad de una economía de salvación se funda entonces sobre una consideración pesimista de la existencia humana [62]. La liturgia órfica estaba cargada sobre todo de ritos purificatorios. La contraseña de los iniciados: "macho cabrío, caí en la leche" [63], es enigmática en su significación. La fórmula no invita a suponer un baño de leche para la purificación del *mystes;* sin duda significa que el iniciado, macho cabrío místico, identificado con la víctima y con el dios del misterio, ha encontrado la felicidad, la garantía de la salvación eterna, en la posesión anticipada del dios. Pero como la mención del cabrón se refiere a algún rito simbólico de la iniciación órfica, podría ser que la de la leche haga alusión a un rito, a la presentación y el consumo de una bebida de leche. Y este rito habría significado la regeneración del iniciado, su cualidad de recién nacido [64], la transformación de su ser, implicada en la denominación de "cabrío". Subsiste en todo caso el hecho de que el iniciado se regeneraba, se salvaba al asimilarse de un modo u otro al cabrón místico, a la víctima que representaba, que siempre era, en cierta manera, para la fe, Diónisos-Zagreo, al volverse él mismo "cabrío", al identificarse con Baco [65]. Las reglas de la vida órfica completaban la iniciación y aseguraban su efecto. Cualquiera que haya sido el origen de esas prácticas, se las entendía como un medio de apartar al alma de la contaminación del cuerpo, de sustraerla al mal de los renacimientos y de las muertes indefinidamente renovadas [66]. El ascetismo viene aquí en ayuda del misticismo para organizar la redención.

[62] Las creencias comunes de los iniciados podían, por otra parte, como se dijo antes n. 50, estar exentas de estos refinamientos teológicos y considerar buenamente la inmortalidad como un fruto de la iniciación y de la vida órficas, tal como aparece en el final del Reso (mitad o fines del siglo IV), en las palabras de la Musa en cuanto al destino de su hijo: "Orfeo, que le reveló (a Atena; *verso cit. supr.* n. 54) los secretos de los divinos misterios, estaba unido por la sangre a este muerto infortunado... Él (Reso) no descenderá a la negra morada de la tierra, tanto suplicaré a la diosa infernal, hija de Deméter que hace madurar los frutos, para que ella me acuerde la gracia de no quitármelo. *Ella, en efecto, debe mostrarme que honra a los amigos de Orfeo...* Oculto en las profundidades del suelo donde brilla la plata, permanecerá allí viviente, mortal convertido en dios, igual que el profeta de Baco (¿Licurgo? ¿Orfeo? El texto es dudoso; podría ser Reso mismo, al cual se presentaba como destinado a ser profeta de Baco. Cf. Perdrizet, 27) habita las rocas del Pangeo, donde es adorado como un dios por los que son iniciados en sus misterios". Trad. Hinstin, II, 280. Comparar el caso de Zalmoxis, *supr.* n. 45. Sobre las relaciones de Reso con Diónisos, ver Perdrizet, 21-28.

[63] Para la discusión de este texto véase S. Reinach, *Une formule orphique*, en *Cultes*, II 123-134.

[64] Cf. I Pier. II, 2-3.

[65] Cf. *supr.* n. 44.

[66] Rohde, II, 126.

La escatología, en los círculos órficos, había tomado un gran impulso. Existía allí, con tanta precisión como en Egipto, el mapa del mundo infernal, el itinerario de las almas que abandonaban este mundo bajo la conducción de Hermes, y lo que debía hacerse en el camino. Un juicio decidía la suerte ulterior del muerto[67]: sólo escapaba a las alternativas del renacimiento el hombre completamente purificado, el perfecto iniciado. No había reprobación eterna, pero la serie de reencarnaciones[68] se prolongaba indefinidamente para el que no había entrado en la economía salvadora de la iniciación. Sin embargo los sacerdotes, por medio de los cuales se trasmitía la tradición de los misterios órficos, la habían elaborado en un sistema purificador cuyo efecto podía ser aplicable a los muertos[69]: los ritos practicados sobre la Tierra por un viviente en bien de un difunto contribuían a la liberación de éste. En virtud del mismo principio, ciertos cristianos se hacían bautizar en lugar de sus parientes muertos en el paganismo, para procurarles la ventaja de la resurrección dichosa[70]. El orfismo, que concibe la salvación como una liberación del alma encerrada en la carne, ignora la resurrección del cuerpo. Esta circunstancia no impide, por otra parte, que se considere como un banquete la felicidad de los elegidos junto a las divinidades infernales[71].

Puede que las creencias egipcias hayan ejercido cierta influencia sobre la representación del mundo infernal, pero la inmortalidad y la salvación distan mucho de ser comprendidas de igual modo por una y otra parte. El Egipto ignora la trasmigración de las almas hasta la purificación completa[72]: no opone el alma inmortal al cuerpo perecedero; sus ritos de salvación no tienden a separar el elemento inmortal del elemento mortal, sino a restablecer al muerto en la integridad de su vida. En lo que respecta al fondo del problema los misterios órficos son independientes de la tradición egipcia. Se ha podido identificar a Diónisos con Osiris, pero las economías de salvación, cuyo centro han llegado a constituir estos dioses, difieren esencialmente en el concepto y en el rito de salvación, ya que la inmortalidad egipcia es, ante todo, una resurrección del muerto, y sus ritos representan la reconstitución y la animación de un cadáver, mientras que la inmortalidad dionisíaca y órfica se afirma como una feliz supervivencia o como la liberación de una esencia inmortal, favor adquirido en

[67] Rohde, II, 127. Monceaux, 254. Celso (Orígenes, *Ct. Cels.*, IV, 9) reprochaba a los cristianos que espantaran a los simples con cuadros terribles del otro mundo.

[68] Cf. Rohde, II, 123, 135.

[69] Cf. Rohde, II, 128.

[70] I Cor. XV, 29. Cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen* (1894), 119, n. 3.

[71] Cf. Rohde, II, 129.

[72] A pesar de la aseveración en contrario de Heródoto, II, 123. El historiador hace ver claramente que todos los que habían hablado antes que él, entre los griegos, de la trasmigración de las almas, no sospechaban nada de este préstamo egipcio (Rohde, II, 136). Tampoco se le puede creer cuando dice (II, 49) que el culto de Diónisos ha sido traído de Egipto y que es el culto mismo de Osiris. Cf. Perdrizet, 11, 71.

principio por el viviente que entra en la comunión con Diónisos mediante los ritos de iniciación. Aunque finalmente las dos economías casi se tocan, y aunque se fundan ambas sobre una participación mística entre el hombre mortal y un dios muerto que ha resucitado, no son menos independientes una de la otra, tanto en su punto de partida como en las grandes líneas de su desarrollo.

Un estrecho parentesco existe entre la doctrina de Pitágoras sobre la transmigración de las almas y las doctrinas órficas, entre el régimen de vida pitagórico y las observancias de los misterios [73]: adaptación filosófica de una teología; semi-laicización de una economía de salvación, por el predominio de las observancias ascéticas sobre los ritos propiamente religiosos. La tradición particular del orfismo no daba nacimiento a una secta organizada; se perpetuaba por sacerdotes iniciadores, que alababan la eficacia de sus ritos purificadores; desembocó especulativamente en teorías panteístas y en un simbolismo sutil, prácticamente una especie de magia; una literatura especial perpetuó su influencia [74]. Esta influencia, que fue considerable, es difícil de reconocer y de medir en detalle y parece haberse ejercido de distintos modos; impregnó, más o menos, con su espíritu —si no con sus doctrinas y sus ritos— los misterios de Eleusis. Y se sabe lo que le debe Platón [75]. La teoría de las almas eternas, de su transmigración, de su purificación, de su beatitud final en la contemplación del ser o del bien supremo, es como una trasposición, semifilosófica, semireligiosa, del orfismo [76]. Tanto por los otros misterios como por la filosofía, la acción indirecta y difusa del orfismo podría haber sido entonces mayor que su acción directa sobre el sincretismo grecorromano y sobre el cristianismo, aunque éste haya adoptado en cierta forma al mismo Orfeo y lo haya juzgado digno de representar a Cristo en las pinturas de las Catacumbas.

[73] Cf. Rohde, II, 159-170.

[74] Ver Gruppe, Monceaux, *articulos citados.*

[75] Cf. Rohde, II, 263-295.

[76] En cierta medida las teorías de Platón son una trasposición filosófica de las creencias órficas, que eran una trasposición teológica de la antigua mitología dionisíaca. Muchos se inclinan hoy a admitir una influencia oriental sobre la doctrina mística del orfismo. Lo lamentable es que se poseen pocos datos sobre las corrientes de la mística oriental anteriores al orfismo y que habrían podido influir sobre él. Acerca del influjo del orfismo, ver las reservas de Cumont, 303, n. 1.

Capítulo III

LOS MISTERIOS DE ELEUSIS

Los misterios que se celebraban en Eleusis [1] en honor de las dos diosas [2] no se nos presentan en las mismas condiciones que los precedentes. Éste es un culto local, puesto bajo la protección directa, es decir bajo el control y la influencia, de un Estado. Su desarrollo no fue totalmente espontáneo como el de los misterios de Diónisos. Nacieron en Eleusis antes que Eleusis fuera anexada a Atenas y la política intervino en las combinaciones por las que se quiso garantizar al mismo tiempo la perpetuidad de los misterios en su lugar de origen y la participación de Atenas en el cumplimiento y la dirección de los ritos que ya habían adquirido reputación en el exterior.

I

Los misterios de Eleusis, al igual que los misterios de Diónisos, no tenían una tradición de enseñanza secreta que habría sido el objeto propio de la iniciación. En esa medida, el secreto de los misterios habría sido el de todo el mundo, pues nadie ignoraba cuál era el fondo de la creencia y la finalidad de los ritos, a saber: el don de la inmortalidad, concedido por el favor de las diosas y la virtud de la iniciación, cuyas reglas se suponía que había establecido Deméter. En la *Paz* de Aristófanes, cuando Hermes amenaza a Trigeo de muerte inmediata, éste se apresura a responder: "préstame pues tres dracmas para comprar un lechón, porque es preciso que esté iniciado antes de morir" [3]. El último de los atenienses podía saber y podía decir qué se lograba mediante la víctima sacrificada a Deméter para la iniciación: un seguro de bienaventurada inmortalidad.

[1] Sobre los misterios de Eleusis ver Farnell, III, c. II, 126-198; P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis* (1904); Gruppe, *Griechische Mythologie,* 48-58; artículos "Kora", en Roscher, II; "Demeter", en Pauly-Wissowa; IV; Lagrange, "Les mystères d'Eleusis et le christianisme', en *Revue biblique,* 1919, págs. 157-217, y *La révélation et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis, Revue biblique,* 1929, 63-81, 201-214.

[2] τῷ θεῷ.

[3] *Pax,* 374-375.

Lo que era secreto, lo que el iniciado no debía decir, lo que el profano no debía ver ni oír eran los objetos sagrados, los ritos, las fórmulas litúrgicas, las ceremonias que se cumplían en el interior de los santuarios. Por esto es que Aristóteles pudo decir que los iniciados de Eleusis no aprendían nada, sino que experimentaban impresiones y eran llevados a cierto estado de alma [4]. Lo poco que allí había de instrucción concernía a las reglas mismas de la iniciación y a los ritos que los mystai debían cumplir, el ceremonial que tenían que observar. Lo que se reprochó a Alcibíades y lo que dio lugar al célebre proceso que se le siguió en 415, no fue haber revelado un artículo de símbolo secreto, sino haber hecho representar en su casa un acto de los misterios donde él mismo tenía el papel del gran iniciador, del hierofante, con el traje sacerdotal y los objetos sagrados [5]. De allí viene el silencio de los autores trágicos y cómicos sobre este asunto. Aristófanes mismo se abstiene de alusiones o bromas que hubiera sido muy imprudente permitirse. Por esto es que los ritos de Eleusis, que debían de tener mil años de historia, se conocen sólo muy vagamente. Algunos datos precisos sobre ciertos detalles importantes nos llegan a través de los escritores cristianos, que creían poder sacar partido de ellos en su polémica contra el paganismo. Los testimonios paganos conciernen sobre todo a la economía exterior del culto eleusino y a lo que de éste era público, así como a la organización del personal sacerdotal.

Ya la institución de los pequeños misterios resulta de arreglos celebrados entre Atenas y Eleusis. Estos misterios, cualquiera que sea su origen [6], aparecen como un desdoblamiento de los ritos eleusinos en favor de Atenas. Son preliminares y subordinados a los misterios eleusinos; sin embargo constituyen por sí mismos una iniciación y una garantía de salvación con las que el iniciado podía contentarse, aunque los misterios de Eleusis poseían un prestigio mayor y el carácter de iniciación perfecta.

Pequeños y grandes misterios se celebraban una vez al año: los pequeños misterios en Atenas, el 20 y el 21 del mes de anthesterión (febrero-marzo), una semana antes de las Anthesterias, y los grandes misterios en Eleusis, del 19 al 22 ó 23 de boedromión (setiembre-octubre). El mismo personal sacerdotal presidía unos y otros. Una tregua sagrada de cincuenta y cinco días, que comprendían el mes de la fiesta, los quince últimos días del mes precedente y los diez primeros del mes siguiente, se anunciaba a las ciudades helénicas [7] y garantizaba la tranquilidad de los que querían participar en estas solemnidades. Por ser la iniciación en los pequeños misterios condición previa para la admisión en los grandes [8], cuando había afluencia a ellos, o para permitir que los extranjeros hicie-

[4] Synesius, *Dion.* (ap. Farnell, 358, n. 322).

[5] Cf. Plutarco, *Alcib.*, 19, 22.

[6] Pettazzoni, 48, conjetura con verosimilitud que son antiguos ritos agrarios que entraron en la sistematización ateniense de los misterios de Eleusis.

[7] Foucart, 268.

[8] Synesius, *Dion.* (*ap.* Farnell, 255, n. 218 b).

ran el viaje sólo una vez, se celebraba una sesión suplementaria de los pequeños misterios en la proximidad de los grandes [9]: artificio ritual que no debe remontarse a tiempos antiguos y que no realza en modo alguno la importancia de los pequeños misterios. Las fiestas se celebraban con mucha pompa cada dos años, y sobre todo cada cuatro años [10].

De los pequeños misterios sabemos muy poco: las ceremonias se llevaban a cabo en el barrio de Atenas llamado Agrai; incluían una purificación en el Iliso y concernían a Perséfone, la diosa de los infiernos, la misma que bajo el nombre de Core (virgen) está asociada a Deméter en los misterios de Eleusis [11]. Si se considera la época de celebración se deducirá que el mito de la festividad debía ser el retorno de la diosa, más bien que su rapto por el rey de los infiernos [12]. De un escolio de Esteban de Bizancio resultaría que los pequeños misterios eran "una representación de lo que respecta a Diónisos" [13]; evocación de Diónisos, probablemente para el retorno de la primavera, y no pasión del dios o matrimonio sagrado [14]. La mención de Diónisos tiene su interés, porque si se admite el dato del escoliasta, la influencia del culto dionisíaco sobre los misterios eleusinos no podrá discutirse. Una leyenda pretendía que los pequeños misterios habían sido instituidos por Heracles, deseoso de recibir la iniciación, en una época en la que Eleusis no abría aún a los extranjeros las puertas de su santuario [15]. Se podría inferir de este mito que los pequeños misterios habían sido instituidos en Atenas antes que ésta se anexara a Eleusis y para rivalizar con los misterios de esta última, y que la coordinación de los misterios atenienses con los eleusinos habría ocurrido después [16].

El culto eleusino, al menos en lo que respecta a los misterios y a la iniciación, parece haber estado sobre todo en las manos de dos familias —los Eumólpidas y los Kérykes— que hacían remontar su origen a la antigüedad, a una época anterior a la unión de Eleusis con Atenas [17]. La dignidad más destacada era la del hierofante, "mostrador de las cosas sagradas" [18], el gran iniciador, elegido entre los Eumólpidas; debía tener,

[9] Plutarco, *Demetr.* 26. Inscripción de Eleusis, *Eph. Arch.*, 1887, pág. 176 (*ap.* Farnell, 347, n. 185).

[10] Grandes Eleusinas: Eleusinas pentetéricas (Farnell, 354, n. 212). Foucart 50-51, 358, considera demostrado que la fiesta de las Eleusinas (juegos eleusinos), cuya periodicidad se indica más arriba, era distinta de los misterios, y la solemnidad de éstos era constantemente la misma.

[11] Escoliasta de Aristófanes. *Plut.* 816.

[12] Farnell, 170.

[13] S. V. Ap. Farnell 352, n. 210 b.

[14] Se acaba de celebrar un matrimonio de Diónisos en las Anthesterias. El modo más natural de entender el texto citado en la nota 13 sería, quizás, ver en él un simulacro de la pasión de Diónisos (De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, 11), pero sin la omofagia y con la resurrección del dios, que sería el rito propio de la estación.

[15] Escol. de Aristófanes. *Plut.* 1014: *ap.* Farnell, 344, n. 168.

[16] Farnell, 170, n. c.

[17] Foucart, 143.

[18] ὁ ἱεροφάντης.

entre otras cualidades, bello aspecto, voz fuerte y bien timbrada [19]; en los últimos tiempos su nombre era sagrado y tomaba el de su función [20], que era vitalicia. Pausanias [21] dice que debía guardar celibato y esta obligación no es tampoco antigua, aunque sea la continuación de las prohibiciones temporarias que se imponía antiguamente a este personaje durante los períodos rituales. Dos hierofántidas, ninguna de las cuales era mujer del hierofante, lo asistían en las ceremonias de iniciación: una estaba consagrada al servicio de Deméter, la otra al de Core [22]. El personaje principal después del hierofante era el daduco. "el que lleva la antorcha" [23], nombrado vitaliciamente lo mismo que el hierofante, pero elegido de la familia de los Kérykes: como su nombre lo indica, llevaba una doble antorcha en las ceremonias de los misterios [24]. El hierokéryx [25], elegido probablemente de la misma familia de los Kérykes, hacía a los mystai las proclamaciones necesarias, incluida la del silencio. Un lugar aparte en este sacerdocio corresponde a la sacerdotisa de Deméter [26] elegida de la familia de los Filidas: esta sacerdotisa interviene en los misterios, pero tiene también funciones especiales, independientes de los misterios; da su nombre al año, como la sacerdotisa de Atenas sobre la Acrópolis, y sin duda representa el más antiguo culto de Deméter en Eleusis, un culto anterior a la organización de los misterios [27].

Desde el 13 de boedromión los efebos atenienses [28] iban a Eleusis para buscar allí los objetos sagrados que la procesión de los mystai debía devolver solemnemente el 19; el 14 escoltaban la procesión sacerdotal que llevaba de Eleusis a Atenas los objetos en cuestión, probablemente imágenes divinas [29] conservadas de ordinario en la cámara secreta [30] del santuario

19 Nótese que el nombre del antepasado, Εὔμολπος, significa: "el que canta bien".

20 Sobre este hieronimato, ver Foucart, 173.

21 Pausanias, II, 14. Foucart, 172, sospecha de la indicación dada por Pausanias; al menos hasta el primer siglo antes de nuestra era, el hierofante estaba casado. Ver *infr.* n. 89, el testimonio de los *Philosophoumena*, V, 8.

22 Foucart, 211.

23 El daduco tenía también un equivalente femenino.

24 Tal como se representa ordinariamente a Core en los monumentos, junto a Deméter sentada.

25 ὁ ἱεροκῆρυξ.

26 Condenación del hierofante Archias (entre 379 y 340 a. J. C.), porque había ofrecido un sacrificio en el altar de Deméter el día de las Haloa: el sacrificio no debería haber ocurrido ese día y además correspondía a la sacerdotisa. *Ct. Neaer.* 116; ap. Farnell, 316, n. 18.

27 Foucart, 218.

28 Decreto de la época imperial (Farnell, 348, n. 187) ordenando expresamente al "cosmetes de los efebos", que los condujera a Eleusis el 13 de boedromión, para que el 14 καταπέμψωσιν τὰ ἱερά hasta el Eleusinion de Atenas. Al menos hasta los tiempos de Alcibíades (cf. Plutarco, *Alcib.*, 34) las procesiones de Eleusis a Atenas y de Atenas a Eleusis se hacían sin escolta militar.

29 Y de mediocres dimensiones, pues en tiempos antiguos las sacerdotisas, para atravesar los lagos Rheitoi, llevaban los objetos sagrados en sus brazos. Cf. Foucart, 305, 411-412.

30 τὸ ἀνάκτορον.

de Eleusis, donde sólo el hierofante tenía derecho a penetrar. El sacerdote encargado del cuidado de las dos diosas[31] iba a prevenir de la llegada de éstos a la sacerdotisa de Atena Polias, y todos, magistrados y pueblo, salían a su encuentro hacia el lugar en que la porcesión se había detenido. esperando en el barrio de la Higuera Sagrada[32]. Finalmente los objetos de culto se depositaban en el Eleusinion de Atenas, templo rodeado de altas murallas, donde los profanos no tenían acceso como no lo tenían al santuario de Eleusis.

El 15 era el día de la "reunión"[33], en que los candidatos a la iniciación se juntaban en el Pecilo para oír la "proclamación"[34] de las condiciones de admisibilidad a los misterios que hacía el hierofante, asistido por el daduco. Se excluía a los asesinos[35] y a los bárbaros[36]. El carácter de esta exclusión era religioso, más que moral; se trataba de ineptitud y de impureza rituales más que de indignidad. No se separaba de hecho más que a las personas culpables de crimen público o reputadas impías[37]. El candidato debía tener su mystagogo, que no era un iniciado cualquiera, sino un miembro de las dos grandes familias sacerdotales, eumólpida o kéryx. Por lo demás, no era necesario que éste fuese sacerdote en ejercicio[38]. Incumbía sobre todo a estos mystagogos el cuidado de dar a los candidatos todas las instrucciones prácticas relativas a las prohibiciones que debían observar durante el período sacro y a los ritos que debían llevar a cabo. No se incluían en este programa explicaciones generales sobre el conjunto de las ceremonias, porque se habrían anticipado a la revelación del misterio, que se hacía mediante las ceremonias mismas. La obligación de pureza sexual y las prohibiciones alimenticias[39] no son privativas de los misterios de Eleusis. Se las explicaba por el mito, pero más bien de ellas procede el mito. Esta instrucción preliminar era indispensable para la iniciación común con la cual muchos se contentaban. Pero había un grado superior de iniciación, la epoptía[40], al que

[31] Decreto citado *supr.* n. 28. El φαιδυντής es propiamente "el limpiador", el "que hace brillar" las estatuas divinas. Cf. Foucart, 206.

[32] Sobre este culto de la higuera, ver S. Reinach, "Les sycophantes et les mystères de la figue", en *Cultes,* III, 92-114.

[33] ἀγυρμός.

[34] Sobre este tema ver S. Reinach, *art. cit.*, 110-113; Foucart, 309,-313.

[35] Isócrates, *Paneg.* 157, *ap.* Farnell, 345, n. 172. Suetonio, *Nero,* 34. "Eleusiniis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis submoventur, interesse non ausus est."

[36] Era necesario que el candidato fuese capaz de comprender el griego. Cf. Farnell, 167; Reinach, 110.

[37] El caso de Apolonio de Tiana, excluido por el hierofante porque no estaba permitido iniciar a un γόης, un hombre que no era καθαρὸς τὰ δαιμόνια. Filóstrato, *Vit. Apoll.* 4, 18 ap. Farnell, 358, n. 221

[38] Cf. Foucart, 282. Sobre los gastos de la iniciación, ver el mismo. 275.

[39] Porfirio, *De abstin.* IV, 16 (*ap.* Farnell, 355, n. 217 b), enumera como prohibidos: aves domésticas, pescados, habas, granadas, manzanas. Para las habas, cf. Pausanias, I, 37, 4.

[40] ἐποπτεία.

se podía ingresar sólo después de un año de haber recibido la iniciación común. No se podría decir cuáles eran las condiciones especiales de la epoptía ni su objeto propio. La gran obligación que se imponía a perpetuidad a los mystai era el secreto.

En la jornada del 16 tenía lugar la purificación de los mystai en el mar [41]. Al mismo tiempo, bañaban con ellos al lechoncito [42] del que hablaba más arriba Trigeo. El cerdo es una víctima habitual de lustración o purificación; pero en la iniciación eleusina no tiene tanto este carácter como el de víctima favorita de Deméter. Debe incluirse en la ceremonia como víctima de consagración, no de purificación; y sólo como víctima de consagración era posible comerlo. Ahora bien, parece que a estos lechoncitos se los comía ritualmente. Su olor es el que acaricia halagüeñamente las narices de Xantias [43], en las *Ranas,* cuando junto con Diónisos encuentra en los infiernos una procesión de mystai que está calcada sobre la procesión que iba de Atenas a Eleusis el día 19 de boedromión, cantando el himno a Iacchos. El lechón es una víctima de comunión. En las Tesmoforias de Atenas representa el grano sembrado, el espíritu del grano; es, en cierto sentido, Core descendida a la tierra y que volverá; constituye pues la víctima fijada para la iniciación en los misterios de la Madre y de la Hija del grano. Lamentablemente se ignoran las circunstancias e incluso el día del banquete sagrado del que ese lechón constituía la sustancia principal. Estos sacrificios podían celebrarse el día 17 [44]. El banquete no parece haber tenido, por otra parte, la profunda significación mística de la omofagia dionisíaca.

Venían a continuación las Epidaurias [45], festividad de Asclepios, sin relación con las ceremonias eleusinas, cuya sucesión aquéllas interrumpen: los mystai no tomaban parte en ella. Se contaba que Asclepios, había llegado a Atenas en la víspera de los misterios y quiso hacerse iniciar; entonces recomenzaron para él los sacrificios preliminares. La verdad debe ser que Asclepios vino, en efecto, a trastornar mediante su fiesta, introducida con posterioridad, una antigua economía que relacionaba inmediatamente el día de purificación con el de la partida hacia Eleusis.

El 19 era el día de Iacchos, el de la gran procesión que iba solemnemente de Atenas a Eleusis por la vía Sagrada, llevando de vuelta las

41 Tertuliano, *De bapt.* 5. "Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt".

42 Plutarco, *Phoc.* 28, cita el caso de un iniciado arrebatado por un escualo mientras lavaba su χοιρίδιον en la dársena de Cántaros, en el Pireo.

43 Aristófanes, *Ran.* 337. La alusión se refiere a los sacrificios que se celebraban en las detenciones de la marcha de Atenas a Eleusis. Foucart, 412, ve en ello un elemento tomado de las ceremonias del telesterion. ¿No se olvida del secreto? Por otra parte admite, 281, que ciertos *mystai,* llamados ἀφ'ἑστίας ofrecían lechoncitos a Deméter dentro del recinto sagrado de Eleusis.

44 Foucart, 314, remite a la jornada del 16, después del baño y los sacrificios. Dice también, 294, pero sin dar la referencia, que los lechones eran inmolados en ese día como víctimas purificatorias, es decir no ofrecidas a los dioses sino quemadas sobre un altar improvisado para este uso.

45 Filóstrato, *Vit. Apoll,* IV, 18.

imágenes divinas. Los mystai tenían en la mano antorchas y haces de espigas [46]. En el barrio de la Higuera Sagrada, sobre el puente del Cefiso, un hombre enmascarado, apostado allí expresamente, lanzaba burlas (*gefyrismos*) a los principales ciudadanos de Atenas, designándolos por su nombre [47]. La procesión se detenía en diversos lugares santos a lo largo del camino, sobre todo en el "reino de Crocon", donde los *mystai* se ataban en la mano derecha y en el pie izquierdo vinchas de color azafrán [48]: rito que pertenece a la categoría de los amuletos protectores. Había danzas, cantos en honor de Iacchos, cuya imagen acompañaba la procesión [49]; se "iaqueaba" [50] haciendo gran ruido al llamar a invocar a Iacchos; se ofrecian sacrificios en los santuarios donde la procesión se detenía [51]. La influencia dionisíaca sobre este aspecto público de la fiesta no parece dudosa, y no hay que asombrarse de encontrarla también en los aparatos secretos y menos conocidos.

Un relato de Heródoto [52] muestra que no se consideraba que las ceremonias de los misterios importaran solamente a la bienaventuranza eterna de los que tomaban parte en ellas. Pocos días antes de la batalla de Salamina [53], el ateniense Diceo y el lacedemonio Demaratos, que se encontraban en la llanura de Tria, vieron elevarse del lado de Eleusis una nube de polvo que parecía surgir de la marcha de por lo menos treinta mil hombres, y oyeron una voz que Diceo reconoció como "el grito del místico Iacchos". Demaratos, que no tenía ninguna experiencia de los misterios, le preguntó qué significaba eso: "es imposible —replicó Diceo— que no suceda una gran desgracia a la armada del Rey, pues esta voz es una virtud divina que viene de Eleusis en socorro de los atenienses y

[46] Himerios, VII, 2, *ap.* Farnell, 354, n. 216 *e*.

[47] Foucart, 335, nota que no se trata de propósitos obscenos, como intercambiaban las mujeres en las Thesmoforias, y que el gefyrismo podría no haber tenido significación religiosa.

[48] Photius, s. v. κροκοῦν, *ap.* Farnel, 354, n. 216 *d.* Berker, *Anecd.* I, 273. Se creía que Crocon había sido jefe de un pequeño territorio eleusino, sobre la frontera de Atenas, y yerno de Keleós, el rey de Eleusis que acogió a Deméter.

[49] Autores e inscripciones hablan de la "conducción de Iacchos"; un sacerdote especial estaba consagrado al servicio del dios en este peregrinaje, el ἰακχαγωγός. Es difícil admitir, pues, con Gruppe, *Mythol. Literatur,* 258, que la "conducción de Iacchos" no trajese consigo verosímilmente la presencia de su estatua; pero Gruppe sostiene con más razón que esta estatua no era la que permanecía en el Iaccheion (Pausanias, I, 2, 4) y que la pompa de Iacchos pertenece a la más antigua economía de los misterios de Eleusis.

[50] ἰακχάζουσι. Heródoto, VIII, 65, a propósito de las invocaciones a Iacchos.

[51] Plutarco, *Alcib.* 34. Cf. *supr.* n. 43, y el himno a Iacchos en Aristófanes, *Ran.* 324-336, 340 y sigs. Iacchos ¿no sería más que un simple δαίμων del ciclo de Deméter, la personificación de la procesión y del grito mil veces repetido por el cortejo (hipótesis de Foucart, 111)? La verdadera explicación de Estrabón (*ap.* Farnell, 361, n. 229 *n*) quizás no se haya encontrado aún; pero Iacchos no es aquí sino el conductor de la procesión (Farnell, 148); Estrabón dice "jefe de los misterios y genio *de* Deméter.

[52] Heródoto, VIII, 65, *supr. cit.*

[53] Fin de setiembre del 480.

de los aliados. Si va hacia el Peloponeso, el peligro es para Jerjes y su ejército de tierra; si va hacia Salamina y los barcos, es la flota del Rey la que corre peligro. Los atenienses celebran cada año esta fiesta en honor de la Madre y de la Hija, y de cada uno de ellos, como de cada uno de los griegos, depende el que se lo inicie. La voz que oyes es el grito que lanzan [54] en esta fiesta". La voz se fue hacia Salamina y la flota persa fue destruida. Sea o no auténtica esta historia, prueba que el culto de las diosas no había perdido su carácter nacional, y que los misterios, aunque el beneficio propio de la iniciación lo recibieran los individuos, no dejaban de ser considerados como una protección para Atenas.

La procesión llegaba a Eleusis a hora avanzada de la noche [55]. Una vez dentro del recinto sagrado, escapaba a las miradas profanas. Todo lo que sucedía después era secreto, es decir casi ignorado por la historia. En razón de la hora avanzada, es muy posible que ningún rito importante de la iniciación se cumpliera durante la noche del 19 al 20 [56]: se limitaban a depositar solemnemente los objetos sagrados en su santuario. La noche de la iniciación debía ser la del 20 al 21, en relación con el drama litúrgico de Deméter y de Core; sin duda es necesario unir a ésta la noche del 21 al 22, en relación con el drama litúrgico de Zeus y de Deméter [57]. En efecto, los ritos de la epoptía eran necesariamente distintos de los de la iniciación común, y no es en modo alguno inverosímil que las dos ceremonias, o más bien las dos series de ritos, tuviesen lugar una después de la otra en la misma noche. Se ofrecían sacrificios en la jornada del 20, quizás también en la del 21, para el pueblo ateniense, en el interior del períbolo sagrado; pero los mystai no podían tomar parte en ellos sino como asistentes. Ayunaban durante la jornada que precedía a la iniciación, y si no se dedicaban al reposo, podían ocupar su tiempo en ejercicios piadosos distintos de los sacrificios de Estado.

III

Los ritos nocturnos de la iniciación formaban un conjunto y estaban coordinados para un mismo fin. Pero este fin no consistía simplemente en el reclutamiento de los iniciados y la garantía de dichosa inmortalidad que cada uno de ellos obtenía de esos ritos. Acabamos de ver que el cumplimiento de las ceremonias tradicionales importaba también al bienestar del Estado y que era para Atenas una garantía de protección divina.

[54] *Supr.* n. 50.

[55] La distancia era de veinte kilómetros, pero es preciso tomar en cuenta las detenciones, los sacrificios, las danzas, *supr.* n. 51.

[56] La noche sagrada de la "icada" sería propiamente la del 20 al 21; cf. Eurípides, *Ion*, 1074 y sigs.

[57] Foucart, 357.

Los ritos mismos no consistían sino en actos relacionados directamente con los iniciados y ejecutados por ellos o sobre ellos, pero también —incluso puede decirse principalmente— en figuraciones litúrgicas cuyo objeto primitivo era un interés común de la ciudad, y no había cesado totalmente de serlo, aun en la economía de los misterios [58]. Las ceremonias que concernían a la agregación de los mystai, que la producían, podríamos decir, estaban coordinadas con este drama sacro; no parecen haber sido distintas de él, y de él formaban parte. Es obvio que el tema de este drama no era el mismo para la epoptía y para la iniciación común.

Puede ser que sobre todo a esta última convenga la descripción general, intencionalmente vaga, que de la iniciación nos da un fragmento de Plutarco [59], donde la noción de la entrada en la inmortalidad se encuentra ilustrada, en cierta medida, por los sentimientos que inspiraban los misterios: "el alma, en el momento de la muerte, sufre la misma impresión que los que participan en las grandes iniciaciones. Y las palabras se asemejan como las cosas: τελευτᾶν (morir) y τελεῖσθαι (ser iniciado). Primero vienen las marchas al azar, las penosas vueltas, las carreras angustiosas y sin rumbo en medio de las tinieblas. Al acercarse al final, el pavor, los estremecimientos, el temblor, el sudor frío, el espanto, llegan a su grado máximo. Pero más allá de todo eso resplandece una luz admirable; el iniciado se encuentra en lugares puros, praderas alegradas por las voces y las danzas, con la impresión religiosa de palabras sagradas y de apariciones divinas [60]. Perfecto de este modo e iniciado, el hombre, que se ha vuelto libre y se pasea sin trabas, celebra los misterios con la cabeza coronada y conversa con hombres santos y puros [61], mientras ve que la multitud impura de los no-iniciados, que viven en este mundo, se amontona y entrechoca en el lodazal y las tinieblas y, temerosa de la muerte, permanece en los males por falta de fe en la dicha que da la iniciación."

La economía de los misterios comprendía pues, sin entrar en detalle, dos partes: una parte de prueba y de dolor, incluso de angustia, que se desarrollaba entre las tinieblas o al menos en una semi-oscuridad, y una parte de consuelo y de alegría, a plena luz, en compañía de la divinidades y de sus amigos, los iniciados [62]. Es evidente que sufrimientos y alegrías

58 Cf. Foucart, 354.

59 En Estobeo, que atribuye la cita a Themistius. *Ap.* Farnell, 356, n. 218 *h.* Cf. Foucart, 393.

60 φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες.

61 Impresión a retener.

62 Se puede comprender ahora la gradación establecida por Synesius, *supr.* n. 8: los pequeños misterios antes que los grandes; y en éstos, para comenzar, la procesión de Atenas a Eleusis con cantos y danzas, luego las marchas penosas en la oscuridad detrás del daduco que lleva sus antorchas, por último la revelación de las cosas sagradas por el hierofante, en el templo iluminado. Nada invita a suponer que la carrera en las tinieblas haya representado un peregrinaje a los infiernos, ya que corresponde al mito de Deméter buscando *sobre la tierra* a su hija raptada. Del hecho de que Eurípides (*Her. fur.* 613) haga decir a Hércules que pudo sacar a Cerbero de los infiernos porque lo venció, y que pudo vencerlo porque vio los miste-

estaban en relación con los mitos de Core y de Deméter; que la participación en las penas de las diosas traía naturalmente la participación en su dicha, y que esta doble participación, que introducía al mystes en su intimidad, era en el fondo la verdadera y única garantía de inmortalidad que se otorgaba al iniciado. Al haberse hallado una vez en familiaridad con las diosas inmortales, podía estar seguro de que se encontraría junto a ellas, y para siempre, después de la muerte. Faltaría saber qué mitos estaban simbolizados de modo especial en la liturgia y por qué mitos rituales se establecía la comunión de los mystai con las divinidades en la conmemoración de la prueba y el triunfo de éstas.

Apuleyo [63] hace alusiones perfectamente claras al rapto de Core, a las búsquedas de Deméter, a la reunión de las diosas, tal como se representaban en los misterios de Eleusis. No parece dudoso de ningún modo que ése fuera el tema mítico representado en las ceremonias de la iniciación común. Y este tema se da completo, ya que comprende los dos elementos, tristeza y alegría, cuya sucesión constituía la totalidad del drama litúrgico. Sin embargo otros testimonios, emanados por cierto de autores cristianos, pero cuyos datos de hecho no cabe descartar, suponen que también en Eleusis se representaba un matrimonio sagrado, la unión de Zeus y Deméter, en condiciones que eran fácilmente interpretables como indecentes.

"No sucede entre nosotros —escribe Gregorio de Nacianzo [64]— que una Core sea raptada, que una Deméter vague, que se traigan Kéleos, Triptólemos, serpientes, que se haga esto, que se sufra aquello [65]: pues yo tengo vergüenza de publicar esta iniciación nocturna y de erigir la obscenidad en misterio. Eleusis la conoce como la conocen los testigos [66] de estas cosas que no se dicen y que merecen por cierto quedar en reserva." Lo que Gregorio no quiere decir, no se refiere al duelo de Deméter después del rapto de Core. Tertuliano [67] dice que la sacerdotisa de Ceres (Deméter) era raptada en un momento de las ceremonias eleusinas, tal como

---

rios, no se deduce que se hiciera conocer a los mystai el plano de la morada infernal y fórmulas para exorcizar a los monstruos que se podían encontrar allí (Foucart, 386, 394), sino que los iniciados están como en su casa en el otro mundo y se hallan por encima de los peligros que el hombre común puede correr allí.

[63] *Metamorph.*, VI. Plegaria de Psique a Ceres: "Per ego te frugiferam tuam dexteram istam deprecor, per laetificas messium caerimonias, *per tacita secreta cistarum* et per famulorum tuorum draconum pinnata curricula, et glebae Siculae sulcamina, et currum rapacem et terram tenacem, et *illuminarum Proserpinae nuptiarum demeacula, et luminosarum filiae inventionum remeacula, et caetera quae silentio tegit Eleusinis Atticae sacrarium.*"

[64] *Orat.* XXXIX, 4. Comentado por Foucart, 469, que observa con razón que no se trata de la unión de Deméter con Keleós, sino con Zeus, que estaba representada en la epoptía.

[65] καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει.

[66] ἐπόπται dice más que "testigo"; este término se eligió, sin duda, para designar a los iniciados del grado superior.

[67] *Ad nat*, II, 7. "Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est?"

se contaba que le había sucedido a Ceres. La raptaba el hierofante; y el obispo Asterio, contemporáneo de Juliano, describe el rito, que era particularmente solemne, y no menos chocante desde que se dejaba de verlo con el ojo de la fe. En una carga violenta contra el paganismo, el obispo decía [68]: "¿Los misterios de Eleusis no son la parte más importante de tu culto?... ¿No ocurre allí el alejamiento tenebroso, con el augusto encuentro del sacerdote y de la sacerdotisa, a solas [69], mientras las antorchas se extinguen y un gentío innumerable espera su salvación de lo que sucede entre ellos dos, en las tinieblas?"

No sería imposible encontrar una ubicación a este matrimonio sagrado en la economía ritual descrita por Apuleyo, pues el mito del matrimonio invitaría a ubicarlo en el final del duelo de Deméter, antes que su hija le sea devuelta. Pero ocurre justamente que Apuleyo no hace la menor alusión y no conoce otras nupcias, en el lapso que media entre el rapto de Core y su regreso, que las de la misma Core y el dios de los infiernos. El matrimonio sagrado de Deméter no aparece, por otro lado, como simple elemento de una función litúrgica, sino como el punto culminante de una ceremonia que no concierne para nada a Core. Se puede, pues, al menos, conjeturar que el matrimonio de Deméter era el tema mítico representado en las ceremonias de la iniciación superior o epoptía [70].

Clemente de Alejandría[71] y Arnobio [72] citan una fórmula de los misterios que parece haber sido una especie de contraseña, como la fórmula órfica de la que hablamos antes. Se encuentran en ella alusiones bastante claras, aunque en términos enigmáticos, a ritos que parecen haber sido los de la iniciación común: "He ayunado; bebí el *kykeón;* he tomado (alguna cosa) de la caja; después de llevar a cabo (lo que era preciso) lo deposité en la cesta, luego (lo he puesto de nuevo) de la cesta en la caja."

El ayuno corresponde en el mito al de Deméter afligida, que busca a su hija y rechaza todo alimento hasta que la distraen las bromas groseras de Iambe, la sirvienta de Keleós, o el gesto obsceno de Baubo. Sin duda que se haría una estación junto a la "piedra que no ríe" [73], cerca del pozo Kalicoros, donde según la leyenda se había sentado Deméter al llegar a Eleusis. Esta llegada mítica corresponde al comienzo de una ceremonia real, de un viejo rito agrario, ejecutado sin duda originalmente

[68] Asterius, *Encom. martyr., ap.* Foucart, 477. La duda de Farnell, 176, sobre el valor del dato, no parece justificada de ningún modo.

[69] αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱερείαν συντυχίαι, μόνου πρὸς μόνην.

[70] Foucart, *supr. cit.*, n. 64.

[71] *Protr.*, II, 21.

[72] Arnobio, V, 26. "Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes, produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis: 'Jejunavi atque ebibi syceonem, ex cista sumpsi et in calathum misi, accepi rursus, in cistulam transtuli'".

[73] Apolodoro, *Biblioth.* I, V, 1, 2. Estaba prohibido, según parece, que los mystai se sentaran en ella. Clemente de Alejandría, *ap.* Farnell, 354, n. 216 *b.* Sobre el pozo Kalikoros, c. Foucart, 341.

por la sacerdotisa de Deméter y las mujeres de Eleusis, verdaderas madres del grano, por el bien de las siembras. Y es posible que se haya atribuido a esta piedra, sobre la que venía a sentarse la Madre en duelo por las mieses desaparecidas o por el grano enterrado, una virtud de fecundación [74].

Puede ser que el gong golpeado por el hierofante, según el testimonio de Apolodoro, "cuando Core llama" [75], marcara el comienzo de las ceremonias nocturnas, ya fuese una simple señal, ya tuviese por objeto alejar los malos espíritus [76].

Deméter ya serenada había bebido el *kykeón*, y los *mystai*, siguiendo el ejemplo, hacían otro tanto, pero después de las carreras en la oscuridad que, según se creía, reproducían las angustias de la diosa. El kykeón, conforme al himno homérico a Deméter, era una mezcla de agua, harina de cebada y poleo [77]. La *Ilíada* agrega a esto queso rallado y vino [78]; pero la receta del himno es la del santuario eleusino. El brebaje se preparaba antiguamente de modo que contuviera las virtudes del agua, del grano y de la planta. Las propiedades del agua y del grano no necesitan explicación. El poleo, si creemos a Plinio el Viejo [79], tenía propiedades maravillosas, sobre todo para alivio de las mujeres. No es temerario pensar que el rito del *kykeón* fuera también, en sus orígenes, un hechizo de fecundidad.

Muchos consideran alterado el texto que concierne al tercer rito, el objeto que era tomado y luego vuelto a poner en la caja, después de haber pasado por la cesta [80]. Si suponemos que se trata de algún elemento comestible, de un pastel, se lee: "tras haber probado" en lugar de "después de haber llevado a cabo" [81]. Pero la corrección se impone tanto menos cuanto que el objeto tomado de la caja parece que es devuelto íntegro: el mystes no lo utilizaba como un alimento sagrado. El texto implica una significación muy aceptable [82]: se hacía con el objeto un gesto ritual que era un símbolo y una especie de sacramento de iniciación, como la absorción del kykeón, comprendida ahora como participación en las aventuras místicas de Deméter. Los objetos sagrados de la caja podían ser.

74 Ver Gruppe, *Mythol. Literatur*, 258 a propósito de la alusión que Aristófanes, *Equ.* 785, parece hacer de ella.

75 Apolodoro, *Frag.*, 36. *Ap.* Farnell, 312, n. 7. *Foucart*, 461: "El gong de Core pidiendo socorro"; Farnell, 175: "de Core invocada por su nombre". La primera interpretación parece preferible, pues el golpe de gong se llamaba vulgarmente "el grito de Core", más bien que "la plegaria de Core" o "la evocación de Core" (Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, 52-53). El golpe de gong se llamaba así porque el drama místico comenzaba por la conmemoración del rapto.

76 De Jong, 152.

77 *Hym Dem.* 206-211, Deméter rehúsa beber la copa de vino que le ofrece Metanira; no debe beber el vino rojo y da la receta del kykeón.

78 *Il.* XI, 639-641; la receta de Circe, *Od.* X, 234-236, es todavía más complicada.

79 *Hist. nat.* XX, 54-55.

80 Los *tacita secreta cistarum* de Apuleyo (*supr.* n. 63).

81 ἐργασάμενος es la lección de los manuscritos.

82 *Cf.* Dieterich, *Eine Mithruslitnrgie*, 125.

eran probablemente, los que figuraban en el culto de Deméter en las Tesmoforias de Atenas; eran emblemas sexuales. Y el rito habría sido el mismo, en cuanto a la significación, que el de los misterios sabeos.

La hipótesis, en todo caso, es preferible a la de la torta que se comía. En efecto, la antigua ceremonia agraria de Eleusis, sobre la cual se injertaron los misterios, no era solamente paralela o idéntica a las Tesmoforias de Atenas, sino que incluía un matrimonio sagrado cuya expresión mítica es la unión de Zeus o Keleós con Deméter. El mito de Iambe o de Baubo es una atenuación de aquél, atenuación que bien podría corresponder a un desdoblamiento del rito, ya que el matrimonio sagrado conserva su lugar en los misterios. ¿No será que en los ritos de la iniciación común sólo había un recuerdo, un símbolo de unión sexual, cuya expresión mítica sería la leyenda de Iambe o de Baubo [83] que hacían sonreír a Deméter con una obscenidad, mientras que el matrimonio sagrado, como ya se ha dicho, se reservaba para la iniciación suprema y los ritos de la epoptía? El empleo de emblemas sexuales, a manipular por el mystes, explicaría por qué Clemente de Alejandría y Arnobio se escandalizan de la fórmula que citan como si contuviese una obscenidad [84].

Subsiste en todo caso el hecho de que la comunión de los iniciados con Deméter se representaba y producía mediante un doble símbolo: el de la participación en el *kykeón,* brebaje mítico, sagrado, divino, alimento de inmortales; y el del contacto con objetos que, como simple representación del matrimonio sagrado, no dejaban de atestiguar y efectuar la unión espiritual del iniciado con la diosa del misterio. La comunión del alimento y la comunión sexual tienden a resolverse en comunión moral con los sentimientos de la diosa y en prenda de su benevolencia. Los ritos no se convierten por esto en puros signos; son los medios sacramentales de la unión mística con Deméter.

[83] Nótese que el mito de Baubo es un mito ritual, que tenía su paralelo litúrgico, del que era explicación. Así pues, parece que para Clemente de Alejandría y Arnobio (*supr.*, n. 71 y 72) los objetos tomados de la caja corresponden a lo que Baubo mostró a Deméter. Ver el contexto de los dos autores citados, sobre todo Arnobio, V, 25-27, donde se puede encontrar la descripción misma del objeto en cuestión: "partem illam corporis... facit sumere habitum puriorem et in speciem levigari nondum duri atque histriculi pusionis", luego, en la cita del himno órfico: "objesitque oculis formatas inguinibus res." Cf. Gruppe, *Myth. Lit.* 431-42, y Kern, art. *Baubo*, en Pauly-Wissowa, III, 150.

[84] Farnell, 186, encuentra que Arnobio ha dado una "inocente paráfrasis" de la fórmula simbólica; pero Arnobio sólo la parafrasea presentándola —con mucha razón— como un resumen que testimonia los "origines turpes" de las Eleusinas, desde el rapto de Core hasta el gesto de Baubo inclusive. Arnobio no encontró en la "cista" el "pan bendito" del que habla Farnell, 187. El rito de "kernophoria" descrito por Polemón en Atheneo, 478 (*ap.* Farnell, 357, n. 219 *d*) no corresponde a la fórmula eleusina; la sola mención de las habas entre los objetos contenidos en el kernos impediría relacionarlo con los ritos de la iniciación, pues Polemón dice que en este rito se comen. Cf. *supr.* n. 39. Por lo demás esta cuestión la ha aclarado Ch. Picard, *L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis*, estudio publicado en *Congrès d'histoire du Christianisme* (1928), II, 229-264.

IV

Un escoliasta de Platón dice que los misterios de Eleusis concernían a Deo (Deméter) y a Core porque Plutón había robado a ésta y Zeus se había unido a aquélla [85]. Este último mito no está atestiguado en la literatura clásica [86] y no debe ser la más antigua explicación del matrimonio sagrado en la tradición eleusina. Una tradición que aprovecharon Homero [87] y Hesíodo [88] nombra a Jasíon como el personaje que se unió a Deméter, mortal favorecido por una diosa: es una leyenda cretense. En lugar de Jasíon la leyenda de Eleusis nombraba a Keleós [89], el príncipe mítico en cuya casa Deméter había recibido hospitalidad. La unión se había cumplido sobre el campo tres veces roturado: es decir que después de la tercera roturación [90], la de otoño, para las siembras, una unión similar tenía lugar cada año como un rito capaz de provocar o mantener la fecundidad de la tierra. Según parece, en Eleusis esta función la cumplía el jefe local, que en la circunstancia encarnaba más o menos a Zeus, o más bien a la potencia generatriz del grano, y una mujer calificada para representar a la Madre del grano. En tiempos históricos el papel de Zeus lo desempeñaba el hierofante, y el de la Madre del grano, la sacerdotisa de Deméter, que representaba a la diosa. Pero desde mucho tiempo atrás sólo subsistía un simulacro del acto sexual. El autor de los *Philosophoumena* dice incluso que el hierofante se hacía impotente para la celebración de los misterios [91]. No quedaban sin salvar las aparien-

[85] *Schol. ad Gorg.* pág. 497 *c*, *ap.* Foucart, 475.

[86] Se lo reencuentra en Psellus, *Quaenam sint Graecorum opiniones de daemonibus*, 3 (citado *ap.* Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 568, n. 2); pero este testimonio tradío no debe tenerse en cuenta. Por otra parte el comentador de Platón pudo hablar de una unión de Zeus con Deméter porque dependía de una fuente donde se refería a Deméter la unión de Zeus con la Gran Madre. Clemente de Alejandría, *Protr.* II, 15, supone la misma confusión y comprueba la identidad de los mitos. Arnobio, V, 20-22, aunque habla a este respecto de Ceres y Proserpina, relaciona el mito con los misterios frigios, para los cuales tiene una significación y a los que pertenece originariamente (Cf. Gruppe, *Griech. Mythol.* 1552). Todo esto puede ser extraño a la tradición y al ritual de Eleusis.

[87] *Odis.* V, 125-129. "Cuando Deméter, la de bellas trenzas, cediendo a su pasión, se unió amorosamente a Jasíon sobre un campo tres veces trabajado, Zeus no lo ignoró y mató a éste de un golpe de su rayo brillante."

[88] *Theog.* 969-971. "Deméter, la augusta diosa, dio a luz a Plutos, después de haberse unido en dulce amor al héroe Jasíon sobre un campo tres veces trabajado (las mismas palabras que en la Odisea, y que deben suponerse consagradas por la tradición y el uso), en el rico país de Creta."

[89] Escol. de Aristófanes, *Achar.* 55. Deméter se habría entregado a Keleós para lograr que él le dijese dónde estaba Core; luego le habría revelado el trigo. *Ap.* Reinach, 107. *Hymn. orph.* XLI, 5-9, hace nacer a Eubouleus de Deméter y de Keleós. Cf., el texto de Gregorio de Nacianzo, n. 64.

[90] El nombre y el personaje de Triptólemo deben estar originariamente en relación con este triple trabajo.

[91] *Philosop.* V, 8.

cias, y el matrimonio sagrado permanecía como una ficción litúrgica, tal como en Atenas Diónisos desposaba cada año a la mujer del arconte rey.

De los testimonios de Tertuliano y de Asterio[92] resulta que el hierofante, en un momento dado, tomaba a la sacerdotisa y la arrastraba hacia la cámara secreta donde se suponía que se consumaba la unión. Durante ese tiempo las antorchas se apagaban, el templo se sumergía en las tinieblas, y la concurrencia esperaba, como si la salvación de todos dependiera de lo que ocurría entre los dos personajes sagrados. Es que se había creído largo tiempo, se creía todavía vagamente en la necesidad y en la eficacia de este rito para el bien de las cosechas, para la fecundidad del suelo, de los ganados y de los hombres, para la prosperidad del Ática, del mundo griego; el viejo rito, mantenido a través de los siglos y conservado como símbolo de los dones otorgados por Deméter a los hombres, representaba también la unión mística de los iniciados con la augusta Madre que daba la inmortalidad a sus fieles.

Repentinamente el templo se iluminaba, las puertas del santuario secreto se abrían, y el hierofante anunciaba a la asamblea en recogimiento una nueva que debía ser motivo de gran alegría[93]: "La divina Brimó ha dado a luz a Brimós"[94]. El nacimiento de un niño divino es la garantía de la salvación esperada. No debe asombrarnos que la liturgia haya relacionado inmediatamente el nacimiento de Brimós con el matrimonio sagrado: no se trata de una contradicción ni de un milagro, sino de la unión de dos ritos; uno representa la causa y el otro el efecto y por este motivo se estableció un lazo entre ellos. El niño cuyo nacimiento aporta tantos bienes podría ser Plutos[95]. Sin embargo, en tanto es Brimós está estrechamente emparentado con Diónisos, si no es él mismo. Tampoco debe decirse que Diónisos no puede nacer durante los misterios. siendo él quien condujo la procesión a Eleusis.

Los ritos, aun siendo actos llenos actualmente de eficacia, son conmemoraciones en su aspecto simbólico, y estas conmemoraciones pueden reunir elementos que han estado, o pueden haber estado, muy distantes en la realidad. Cada año la Iglesia cristiana conmemora la concepción, el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo, y los fieles reviven en la liturgia esos lejanos acontecimientos, que el ritual entremezcla, más o menos, unos con otros: la misa, que es en sí una recordación de la muerte, sirve también para celebrar la concepción y el nacimiento. Lo importante es la comunión con el dios del misterio, que se adquiere

[92] *Supr. cit.*, n. 67 y n. 68.

[93] Cf. Lucas, II, 9-10.

[94] *Philos.* V, 8, *supr. cit.*, n. 91. En Arnobio, V, 20, 35, el nombre de Brimó está relacionado con el mito frigio mencionado *supr.* n. 86. Esto no es motivo para sospechar con Farnell, 177, del dato de los *Philosophoumena.* Brimó es también una diosa de Tesalia. La fórmula citada concierne a la presentación de la espiga y la espiga es bien eleusina.

[95] Cf. *supr.* n. 88.

mediante el rito en las diversas conmemoraciones que sugiere el mito tradicional. Deméter, en el mito, sólo se había unido una vez a Keleós o a Zeus, y Brimó sólo había parido una vez a Brimós: al menos de este modo se representaban las cosas en los últimos tiempos, ya que originariamente el matrimonio sagrado tenía su plena significación en sí mismo, significación que se confundía con el efecto que de él se esperaba. La conmemoración no dejaba de ser una repetición mística de los hechos narrados por el mito y de proporcionar los mismos frutos de salvación.

Con la proclamación del nacimiento divino estaba coordinada la presentación de la espiga de trigo. El autor de los *Philosophoumena*, a quien debemos el conocimiento de estos dos ritos, parece describirlos como si constituyesen uno solo [96]: en cierto sentido la espiga de trigo era Brimós. Una espiga de la última cosecha aparecía como la promesa, se podría decir las primicias, de la siega venidera. Representaba el renacimiento perpetuo del grano. ¿Se acabó por considerarla como símbolo de la inmortalidad prometida al iniciado? Es posible, pero sería totalmente gratuito suponer que ese simbolismo estuviese formalmente expresado en la liturgia.

Se conoce todavía una fórmula mística de Eleusis que consiste en dos palabritas: "haz llover — embarázate". Según Proclo [97], se habría pronunciado la primera palabra mirando el cielo y la segunda mirando la tierra. es decir que se le habría ordenado o pedido al cielo que lloviera y a la tierra que fuese fecunda. Se ha supuesto [98] que este grito podría estar en relación con la ceremonia de verter las aguas [99], que tenía lugar el último día de las fiestas: se vertían dos vasos de arcilla llenos. de agua probablemente, y ubicados uno a oriente, el otro a occi-

[96] *Supr.* n. 91. El texto parece significar que la espiga en cuestión es la gran luz que sale del abismo inefable, ya que la trae el hierofante que sale del anaktoron, aparece en el templo súbitamente iluminado y anuncia el nacimiento de Brimó. Pero casi no puede tratarse aquí del silencio como condición requerida para cortar una planta sagrada. Estamos a fines de setiembre, y la cosecha ha terminado hace largo tiempo. Sería preciso suponer que la espiga ha sido cortada en silencio algunos meses antes, con miras a los misterios. Es difícil comprender lo que quiere decir Foucart, 434: "El hierofante presentaba a los epoptai una espiga de trigo, luego de haberla cortado en silencio ante su vista". La frase de Hipólito parece implicar una interpretación mucho más natural: los frigios llaman Attis-Papas a "la espiga verde segada", y los atenienses, en la iniciación de Eleusis, cuando se muestra a los epoptai el símbolo de la gran revelación (es decir la espiga misma a la que nos referiremos) la llaman (llaman al paralelo de Attis, al divino niño Brimós) "la espiga segada en silencio". "Espiga segada en silencio" es una fórmula de ritual como "espiga verde segada". La espiga que presentaba el hierofante se llamaba "la espiga segada en silencio", sin duda porque, al hacerse la presentación inmediatamente después del gran silencio que acompañaba al matrimonio sagrado, se consideraba que el hierofante había "segado la espiga' durante el "silencio". Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1929. pág. 202, n. 2.

[97] *In Tim.* 293 *c* (*ap.* Farnell, 357, *n.* 219 *b*).

[98] F. Lenormant. art. *Eleusinia*, en Daremberg-Saglio, II, 573.

[99] Farnell. 185. interpreta como plegaria para la lluvia la cita de Proclo.

dente, acompañando la acción con palabras místicas[100]. Las palabras podrían ser las que dice Proclo, el rito de los vasos vertidos se interpreta fácilmente como un encantamiento de lluvia. La solemnidad con la que el autor de los *Philosophoumena* cita la misma fórmula[101] no basta para probar su relación con una ceremonia más importante que la del vertimiento de las aguas. Se ha conjeturado que esta fórmula se pronunciaba en ocasión del matrimonio sagrado[102]: el sentido del grito seguiría siendo el mismo. Pero el rito descrito por Proclo se ubica muy mal en el templo, en medio de la noche, y además se nos dijo que el rito del matrimonio sagrado se cumplía mientras los presentes mantenían completo silencio. Por otra parte, es dudoso que el ritual haya significado expresamente que el matrimonio sagrado representaba la unión de cielo y tierra, pues éste no es el sentido del matrimonio sagrado. Esta ceremonia representaba y realizaba algo menos preciso y menos real que la fecundación de la tierra por la lluvia caída del cielo: la unión del Padre y de la Madre del grano para la procreación de la mies futura. Padre y Madre del grano eran más bien dos formas o dos aspectos del espíritu del grano, que no pudieron identificarse sin más ni más con el cielo y la tierra, y que no se identificaron nunca del todo con éstos en el culto eleusino.

Las fiestas de Eleusis terminaban probablemente el 23 de boedromión por la mañana, y el regreso a Atenas se llevaba a cabo sin ceremonias por la tarde.

V

Estos son los escasos detalles que nos han llegado acerca de los misterios de Eleusis. No dejan de estar de acuerdo con los datos generales concernientes al tema de los dramas místicos, el carácter y objeto de las ceremonias de iniciación. Fácilmente se deduce que los gestos litúrgicos se acompañaban con fórmulas recitadas y con himnos que determinaban su sentido tradicional. No había ni sombra de instrucción propiamente dicha, de sermón doctrinal dicho por el hierofante u otro personaje sacerdotal. En el ritual mismo y en la fe que se expresaba mediante las ceremonias sagradas, en los gestos y las fórmulas se encerraba toda la enseñanza. Inclusive los ritos de la epoptía son una cosa totalmente distinta de la revelación de una creencia hasta entonces mantenida secreta; no se aprendía sino que se veía; y sabemos que el hierofante no era un doctor, sino un "mostrador de objetos sagrados".

Debe notarse, en efecto, que la iniciación eleusiniana, al menos en su grado superior, la epoptía, no se define en un símbolo de unión en la vida divina e inmortal, como son la manducación de una víctima identi-

100 Ateneo, 496 A (*ap.* Farnell, 358, n. 220).
101 *Philosoph.* V, 7, texto citado, n. 91.
102 Foucart, 495, "avec réserve"; cf. Picard, 249.

ficada con el dios, y el simulacro del matrimonio sagrado, sino que se define en una contemplación. Los iniciados se introducían en la sociedad de la diosa y obtenían una certeza de inmortalidad por medio de la simple contemplación del antiguo misterio, de los viejos ritos por los que se perpetuaban y conmemoraban los dones de Deméter. Mientras que en los misterios de Diónisos la fe en la inmortalidad bienaventurada ha salido aparentemente del culto mismo por una evolución regular y espontánea, en los misterios de Eleusis los viejos ritos agrarios parecen haberse transformado en ritos de iniciación por una especie de combinación con un elemento extranjero, superpuesto a aquéllos. No se dice que hagan participar de la vida bienaventurada de la que son, no obstante, garantía; y en efecto, no la otorgan directamente, son mas bien la condición; sólo es preciso haberlos *visto* para ser feliz en la eternidad.

¿Qué mostraba el hierofante? ¿Qué se veía? Probablemente sólo una sucesión de ceremonias como las hay en todas las religiones, una serie de ritos tristes a los que seguía una serie de ritos consoladores y alegres, las dos partes de un drama litúrgico, es decir de una función sagrada, más o menos impregnada de simbolismo místico. Las excavaciones han probado que el santuario no estaba equipado para las necesidades de una maquinaria complicada, dispuesta para producir ilusiones escénicas. Sólo había un efecto luminoso cuando se abría el santuario secreto. Sin duda se podían ver entonces los objetos sagrados, las imágenes divinas, sustraídos siempre a la mirada profana y contemplados sólo por los iniciados en ese momento solemne.

Y si no podemos suponer que ocurrían en Eleusis los trucos ordinarios de una gran representación teatral, tampoco debemos pensar que la sugestión hacía ver a los mystai sobreexcitados lo que realmente no veían: un mundo divino que se ofrecería a su imaginación aguijada por la emoción de las horas de espera, la exasperación de los gritos, el esplendor de las palabras y de la escenificación. Millares y millares de iniciados pasaron por Eleusis, a quienes no podríamos considerar en bloque como visionarios; y además, en la medida en que nosotros podemos juzgar, aunque la emoción era profunda, la puesta en escena no era en absoluto espectacular. A menudo se olvida que la intensidad de los sentimientos religiosos resulta, para el profano, totalmente desproporcionada con respecto a los medios que la producen. Lo que para el no-creyente son gestos y palabras vulgares, sin valor, desprovistos de sentido, constituyen para el creyente una cosa divina, de eficacia salvadora, llena de verdades luminosas y emocionantes. Como se iba a buscar en Eleusis la certeza de una inmortalidad bienaventurada, y ya que los ritos, considerados en su conjunto, eran la expresión misma de la fe que llevaba al iniciado al santuario de las diosas, el creyente se ponía naturalmente al unísono con el misterio, entrando en comunión con las divinidades del lugar y recibiendo en el sentimiento mismo de esta comunión la ansiada garantía para su porvenir eterno.

El himno homérico a Deméter testimonia la fe que, desde el siglo VII antes de la era cristiana, penetraba los ritos de los misterios y multiplicaba los candidatos a la iniciación de Eleusis. "¡Feliz —concluye el poeta— aquel de los hombres que vive sobre la tierra y que ha visto estas (cosas)! Pero aquel que no fue iniciado en las (ceremonias) sagradas y el que tomó parte en ellas, no tendrán jamás el mismo destino después de la muerte en las vastas tinieblas" [103]. Esta fórmula no está tomada del ritual eleusino, pero la fe debía expresarse en términos tan simples como éstos, en el misterio mismo, mediante algún rito o fórmula donde se resumiera la confianza en Deméter, que había instituido el misterio para la salvación de sus iniciados [104]. Desde esa época se "veían" los misterios y este hecho daba al iniciado la confianza de que tendría, en el otro mundo, un lugar que no podía pretender el no-iniciado. El primero era feliz, incluso en el reino de la muerte, como familiar de la Madre, bienhechora de los hombres, y de la Hija, que reina en los infiernos; el segundo quedaba abandonado a la condición de los muertos ordinarios. La felicidad después de la muerte es la gracia del misterio. No se trata aquí de mérito o carencia de él. El iniciado como tal se salva, no precisamente del pecado, sino de la muerte verdadera, de la condición precaria de las almas desfallecientes, más o menos adormecidas, más o menos atormentadas, a la que está sujeto el no-iniciado, no por las faltas que haya podido cometer, sino simplemente porque está muerto y no fue iniciado durante su vida. Ninguna revelación especial sobre el más allá, sobre la organización del mundo infernal, sobre la ruta a seguir por el muerto para llegar al lugar de la felicidad. El favor de las diosas era una garantía suficiente que hacía superfluo el conocimiento preliminar y detallado de la morada subterránea. Se obtenía la plena salvación por la fe y no por el conocimiento de recetas mágicas para orientarse en el país de los muertos [105].

¿Cómo había nacido en el antiguo culto agrario de Deméter esta fe en la inmortalidad, con qué elemento se había relacionado? Sólo podemos formular conjeturas al respecto. Es evidente que los viejos ritos agrarios seguían constituyendo el esqueleto del culto eleusino, del que siempre se podía decir que concernía al trigo [106]. También es cierto que lo que en él se introdujo con el correr del tiempo, no fue el sistema filosófico sobre la naturaleza de las cosas que los estoicos pensaban encontrar en él [107], ni tampoco la idea evemerista de antiguos personajes

[103] *Hymn. Dem.* 480-483.

[104] Cf. Rohde, I, 298.

[105] Cf. *supr.* n. 62.

[106] S. Agustín, *De civ. Dei*, XX: "De Cereris sacris Eleusiniae, de quibus iste (Varro) nihil interpretatus nisi quod attinet ad frumentum, quod Ceres invenit, et ad Proserpinam, quam rapiente Orco perdit. Et hanc ipsam dicit significare foecunditatem seminum... Dicit deinde multa in mysteriis ejus tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertineant."

[107] Cicerón, *De nat. deorum*, I, 42.

históricos a quienes se habría colocado en el rango de los dioses [108]. Fueran cuáles fueren, en tal o cual época, las ideas particulares de ciertos sacerdotes, los misterios de Eleusis, desde la época del himno homérico hasta la destrucción del santuario y del culto de las diosas [109], estuvieron fundados en la misma base: promesa de inmortalidad a quienes se hacían iniciar en los ritos instituidos por la antigua Madre del grano, Deméter. Lo que es necesario aclarar es la relación inicial del misterio con el culto de la Madre del grano.

No olvidemos que el culto de Eleusis es una institución compleja, reformada en varias oportunidades, y que sufrió una organización oficial. El fondo más antiguo de este culto debió estar constituido por ritos agrarios, llevados a cabo sobre todo por mujeres, y parecidos a los que las atenienses celebraban en las Anthesterias y en las Thesmoforias. Estos ritos eran en gran parte secretos, pero no constituían por ello un misterio; los realizaban las mujeres para el bien de las cosechas y nadie dijo jamás que la mujer del arconte rey se asegurara la inmortalidad bienaventurada mediante su matrimonio con Diónisos, o que las mujeres que participaban en las Thesmoforias obtuvieran de ese modo alguna garantía para el más allá. Estos ritos realizados para la ventaja temporal de la comunidad no confieren a los que participan directamente en ellos ningún privilegio para el otro mundo. En realidad, la sacerdotisa de Deméter, por importante que haya seguido siendo su función en el culto transformado en misterio, no es de ningún modo la presidenta del misterio: los asuntos de la iniciación están en manos de los sacerdotes, los Eumólpidas o los Kérykes, y los administran los representantes de un sacerdocio menos antiguo que el de la sacerdotisa, como si el misterio se hubiese superpuesto al culto antiguo y por una influencia extranjera, no por una evolución íntima y un progreso normal de éste.

Se supuso que la creencia en la inmortalidad pudo haber nacido espontáneamente al considerar la suerte del grano, que se entierra en la época de la siembra y renace a una vida nueva [110]. Pero esta forma de explicar mediante una lógica racional, aunque singularmente endeble, el origen de una fe, parece desconocer el carácter mismo de la fe que hay que explicar, y que es algo totalmente distinto de una opinión cualquiera sobre la cuestión del destino. Carece, por lo demás, de todo apoyo histórico, pues nada prueba que la suerte inmortal del hombre se comparase, en los misterios, con la del grano. Parece incluso que tal comparación haya sido imposible en principio [111]. Encontramos, en la Primera a los Corintios [112], la comparación del grano arrojado a la tierra, cuya envoltura se descompone, y que, sin embargo, renace con un cuerpo nuevo: también el hombre, cuando muere, yace en tierra y su cuerpo

108 Cicerón, *Tusc.*, I, 13.
109 El santuario fue arrasado por los godos de Alarico en 396.
110 Frazer, *Spirits of the Corn* (1912), I, 91.
111 Cf. Rohde, I, 291.
112 I Cor., XV, 35-38.

se pudre; pero de esta putrefacción renacerá un cuerpo nuevo en el día del Señor. Sin embargo, en Eleusis no se tenía ninguna idea de la resurrección de los cuerpos: la sombra o el alma del muerto descendía a la morada subterránea para no salir nunca de ella [113]; sólo que había allí muertos afortunados, los iniciados, que gozaban de una suerte envidiable en el más allá. Su buena suerte no tenía relación alguna con el grano sembrado en tierra, y que renace sobre la superficie del suelo. Lo que hay que explicar no es la supervivencia, creencia común, ni la resurrección de los muertos o la trasmigración de las almas, creencias a las que se adaptaría la comparación del grano, pero que Eleusis ignora. Se trata de saber por qué algunos muertos son felices, mientras que los otros no lo son, y la comparación del grano no arroja ninguna luz sobre este problema.

La idea de una influencia egipcia [114], además de ser totalmente hipotética. debe desecharse aquí por las mismas razones que impiden admitirla al explicar el origen de la fe en la inmortalidad en los misterios de Diónisos [115]. Pero una influencia de estos misterios [116] sobre el culto eleusino resulta verosímil y coincide con los testimonios de la historia. La influencia del orfismo se hizo sentir a partir del siglo VI; encontró al misterio ya constituido y no modificó su economía general ni los ritos principales, que existían desde la época del himno homérico. Sin duda consolidó la creencia en la inmortalidad, la tendencia mística del culto; pero ni las doctrinas ni los ritos propiamente órficos suplantaron a los de Eleusis. La influencia dionisíaca puede ser más antigua. Una tradición hace de Eumolpos un tracio [117]; y parece seguro, por una parte, que el sacerdocio eumólpida es el antiguo sacerdocio de los misterios, tal como existía antes de la anexión de Eleusis a Atenas; y por otra parte, que este sacerdocio, con los misterios que administra, está

[113] Cf. *Hymn. Dem., supr. cit.*, n. 103.

[114] Foucart. *Recherches sur la nature et l'origine des mystères d'Eleusis* (1895), 82 y sigs. (*Mystères*, 46, 71-89). Para la crítica de esta hipótesis, cf. Farnell, 141-143, 192-193: Gruppe, *Myth. Lit.*, 247; *Griech. Myth.*, 1570. Se puede ver en Gruppe, *Myth. Lit.*, la crítica de otras hipótesis o teorías, sobre todo las de Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, 1902, en cuya discusión no es posible entrar aquí, como tampoco en la discusión de las conclusiones propuestas por Gruppe mismo (*Griech. Myth.*) con respecto a la historia del culto eleusino. Tampoco es el caso de discutir la teoría según la cual la fe en la inmortalidad habría nacido de los transportes del éxtasis dionisíaco, en cuyo transcurso los iniciados tendrían la experiencia de una vida eterna. Vueltos en sí mismos, tenían sobre todo la experiencia de una ausencia de razón que atribuían a una posesión divina; lo que habían experimentado realmente era el delirio, no la impresión intuitiva de una vida infinita en profundidad, eterna en duración. La fe simple en una suerte bienaventurada a disfrutar en el otro mundo no depende de las contemplaciones místicas en que las almas religiosas creen encontrar una experiencia de la vida eterna, y, en la medida en que puede juzgarse, es muy anterior a ellas. Cf. *supr.* Cap. II, n. 50.

[115] *Supr.* pág. 34.

[116] Cf. Harrison, 359 y sigs.

[117] Pausanias, I, 38, 3.

sobreañadido al culto primitivo de Eleusis, que representa la sacerdotisa de Deméter. También en Delfos la intrusión de Diónisos cambió las condiciones del oráculo y dio al culto local la forma bajo la cual se muestra en tiempos históricos [118]. Eleusis ignora, por cierto, las orgías de las bacantes que Delfos retuvo. Esto ocurrió porque de la mezcla de cultos resultaban, según los lugares y las circunstancias, compromisos diferentes. Atenas aceptó a Diónisos y todos los años lo casaba con su reina; sin embargo, ni esta reina ni sus asistentes practicaban los ritos de las bacanales; conservaron en el servicio de Diónisos las formas de culto que observaban para los antiguos ritos agrarios en el servicio de la Madre del grano [119]. El caso de Eleusis sería el mismo, excepto la organización de un sacramento cultural que reclutaba sus beneficiarios entre los dos sexos, administrado por un sacerdocio hereditario que tenía igualmente sacerdotes y sacerdotisas y que se había introducido en Eleusis con un culto dionisíaco, traído, quizás, por una migración venida del norte. La primera institución de los misterios se habría fundado sobre un compromiso entre el viejo culto local de Deméter y el culto de los recién llegados, así como su organización definitiva resultó de un compromiso entre el culto de Eleusis y el de Atenas.

La fe en la inmortalidad bienaventurada se habría introducido así con la forma especial del culto dionisíaco traída a Eleusis por los Eumólpidas. La antigua Deméter se habría vuelto la madre del nuevo dios, así como de sus elegidos. De cualquier modo, la fe que el himno homérico atestigua se perpetuó hasta los últimos tiempos sin modificaciones esenciales. La inmortalidad siguió siendo privilegio de los iniciados, y aunque la idea de retribución según los méritos se abría paso poco a poco, en parte por la influencia órfica, la creencia común se mantenía adherida a la idea del sacramento que otorga a los iniciados los beneficios de las alegrías eternas, idea propiamente religiosa, de donde se desprendería luego la de la salvación por la fe, y con la cual la concepción racional de una retribución proporcionada al mérito, es decir, en esencia, la salvación por las obras, está en contradicción latente. Diógenes puede alegrarse de la beatitud eterna concedida al ladrón Patecio, si se hace iniciar, y rehusada a Epaminondas, que chapoteará en el lodazal infernal, si ha desdeñado la iniciación [120]; la fe sostendrá el misterio, que no tiene ya razón de ser si no confiere un privilegio al creyente. Hay que agregar que la iniciación de Eleusis era estrictamente individual y que los iniciados no formaban ni cofradía ni sociedad religiosa. Los misterios de Eleusis no fueron una religión, como lo fueron, por ejemplo, los de Isis y los de Mitra.

118 Perdrizet, 68-70.

119 Una especie de afiliación o de asociación del culto dionisíaco con el culto de Eleusis aparece en la intervención del daduco en los Lenaia de Atenas, y en la del *hierokéryx* en las Anthesterias. Farnell, 151 y 352, n. 205 *d*.

120 Plutarco, *De aud. poet.*, 4; Diógenes Laercio, VI, 39.

Ello no es motivo para negar a estos misterios toda influencia moral: aparte de que la disciplina de la iniciación sugería a los mystai que la amistad de los dioses tenía como precio la observación de una disciplina de la vida, el espíritu mismo del misterio, que elevaba al hombre por encima de las preocupaciones vulgares y de los intereses materiales, que lo introducía en un mundo ideal donde la condescendencia de los dioses aparecía como la suprema ley, era verdaderamente moral, y la antigüedad pudo celebrar su influencia bienhechora [121], a pesar de la mediocridad de los viejos símbolos míticos y rituales que sostenían su economía. En el siglo II de nuestra era, Celso [122] habla de las remuneraciones futuras como de una doctrina común cuya garantía son los intérpretes de los misterios: se reserva a los justos la dicha eterna y el castigo a los malvados. Es que poco a poco se ha ido formando un cierto ideal moral dentro de la fe religiosa, que se identificó con ella, de suerte que finalmente la consagración del iniciado implica la pureza de su vida como condición de la recompensa.

[121] Nótese la invocación que Aristófanes, *Ran.* 886, pone en boca de Esquilo: "¡Oh Deméter, que has nutrido mi espíritu, ojalá pueda yo mostrarme digno de tus misterios!", e *ibíd.*, 445, lo que dice en los infiernos el coro de los mystai que celebran a Iacchos-Diónisos: "Para nosotros solos luce el sol con sus alegres rayos, (para nosotros), todos los que hemos sido iniciados y hemos llevado una vida piadosa a los ojos de los extranjeros y de los ciudadanos." Así también Cicerón, *De legibus*, II, 14: "Mihi quum multa eximia divinaque videntur Athenae... peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius istis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita revera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi."

[122] Orígenes, *Ct. Cels.*, III, 16, VIII, 49 Cf. Rohde, II, 367-369.

Capítulo IV

CIBELES Y ATIS [1]

En el año 205 a. C., durante la segunda guerra púnica, mientras Roma estaba amenazada aún por Aníbal y cuando diversos prodigios habían aterrado al pueblo, se consultó los libros sibilinos y se encontró que el enemigo sería arrojado de Italia si se hacía venir a la Madre [2]; se comprendió que se trataba de Cibeles, la gran Madre del Ida, que debía "compensar la potencia de la gran diosa-madre de Cartago" [3], y se envió una embajada al rey Átalo, de Pérgamo, para obtener de él la vieja piedra sagrada, fetiche de Cibeles, que él mismo había llevado recientemente a su país, desde Pesinunte [4]. El objeto sagrado fue llevado a Roma y se lo depositó provisoriamente en el templo de la Victoria, el 4 de abril de 204; al ocurrir luego la derrota de Cartago, se construyó entonces, sobre el Palatino, un templo en honor a la Madre, el 10 de abril del año 191 a. de C. [5] Desde entonces los juegos llamados Megalenses se

[1] Sobre los misterios de Cibeles y de Atis, véanse *Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult* (Giessen, 1903); F. Cumont, *Les religions orientales*, 43-68, y notas; Farnell, III, VI; Frazer, *Adonis, Attis, Osiris* (1907); artículos *Atis*, de Cumont, en "Pauly-Wissowa; *Attis et Kybele*, de Rapp, en "Roscher"; Toutain, *La Légende de la déesse phrygienne Cybèle*, en "Revue de l'histoire des religions", nov-dic. 1909 (LX, 299-308), y *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, II (1905-1911); Lagrange, *Attis et le christianisme*, en "Revue biblique", 1919, págs. 419-480; Espérandieu, art. *Taurobolium*, en "Daremberg-Saglio"; sobre todo H. Graillot, *Le culte de Cybèle* (1912).

[2] Tito Livio, XXIX, 10-11, 14. Ovidio, *Fasti*, IV, 234 y sigs. Tito Livio hace nombrar expresamente por el oráculo a la Madre del Ida; puede que él dé la fórmula oficial de la interpretación. Según Ovidio (v. 239 *Mater abest, Matrem iubeo, Romane, requiras*), el texto sibilino sólo hablaría de la Madre y el oráculo de Apolo (consultado en Delfos; *cf.* Tito Livio, 10) se habría referido a la Madre del Ida. Pero esto es ficción del poeta. Para la discusión de los testimonios ver Graillot, 25-51.

[3] Graillot, 32.

[4] Graillot, 46-49, desmiente en este punto a Tito Livio. La identificación de la Madre del Ida con la de Pesinunte se habría producido con posterioridad.

[5] Tito Livio, XXXVI, 36. Sobre la hipótesis de Showerman (*Transactions of the American Philol. Association*, XXXI, 1900, págs. 46 y sigs.), que niega que el culto de Atis se haya introducido en Roma bajo la república con el de Cibeles, cf.

celebraron anualmente del 4 al 10 de abril, en honor de Cibeles. Estos juegos públicos estaban ordenados según la tradición romana [6]; pero el culto propio de Cibeles, salvo la procesión anual al Almo para el baño sagrado, quedó encerrado dentro del templo del Palatino, en manos de un cuerpo sacerdotal extranjero, asiático, como la diosa; incluso, hasta el reinado de Claudio [7], estuvo prohibido a los ciudadanos romanos entrar en él y participar en sus orgías. El cambio que se produce entonces se debe a que el sacerdocio de Cibeles había terminado por reclutarse entre los libertos de la casa imperial, ya que el origen de muchos de éstos era frigio [8]. Desde Claudio, todo el culto toma un carácter público, salvo para los ritos especiales de la iniciación, que hacen de este culto una religión de misterio. Ya que los ritos de la iniciación, en su origen sobre todo, deben haber estado coordinados con las fiestas anuales [9], conviene estudiar primero estas fiestas. Se buscará luego el modo en que se relacionan con ellas las ceremonias de la iniciación.

I

Cibeles tenía sacerdotisas [10], pero sobre todo sacerdotes, y sacerdotes eunucos que se habían mutilado a sí mismos, voluntariamente, durante las fiestas conmemorativas de la muerte de Atis. Las fiestas se llevaban a cabo en el equinoccio de primavera, del 15 al 27 de marzo. Ya que Atis era originariamente un dios de la vegetación, el objeto esencial de estas fiestas era, o por lo menos había sido, la evocación del dios muerto, para lograr la renovación de la naturaleza. El dios había muerto a fines del verano precedente; pero en la perspectiva litúrgica la muerte se había unido a la resurrección esperada, y la representación mística de esta muerte precedía inmediatamente a la de la resurrección. La economía de estas festividades sólo nos es conocida por las fiestas de Roma y en los últimos tiempos del Imperio Romano. Pero no parece dudoso que se remonte al antiguo culto frigio, tal como lo habían importado a Roma los sacerdotes que habían acompañado a la diosa [11].

Hepding, 142; Cumont, en "Pauly-Wissowa", *Suppl.* I, 225; Gruppe, *Mythol. Literatur*, 430; Graillot, 73, n. 4.

[6] Sobre el culto público de Cibeles en Roma bajo la república, ver Graillot, 70-107.

[7] Joh. Lydus, *De mensibus*, IV, 59. Sobre este testimonio, ver Hepding, 145, y Graillot, 45.

[8] Graillot, 114.

[9] Juliano, *Orat.* V (*ap.* Hepding, 54) distingue en las fiestas de marzo, desde la tabla del pino sagrado (véase pág. 83), dos series de ritos.

[10] Mención de sacerdotisas en inscripciones denominadas de los "orgeones" (siglos IV y II a. J. C.), cofradías atenienses de la Madre, que tenía su Métroon en el Pireo. Cf. Hepding, 80-81, 136-138; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* [2], 320.

[11] Los días de fiesta fueron fijados, por otra parte, según el calendario ro-

El primer día de la fiesta era el 15 de marzo, indicado en el calendario romano bajo la denominación *Canna intrat*, "la entrada de la caña". En ese día toda la cofradía de las cannóforas llevaba en ceremonia al templo del Palatino, cañas cortadas sin duda en las orillas del Almo, el afluente del Tíber, en cuyas cercanías se llevaban a cabo, para las fiestas de Roma, los ritos que se celebraban a orillas del Galos, afluente del Sangarios, en las fiestas de Pesinunte. La ceremonia se acompañaba de un sacrificio que hacía el archigalo, el gran sacerdote de Cibeles, asistido por las canóforas, "para los campos de las montañas", probablemente al borde del Almo. La víctima era un toro de seis años [12]. La significación agraria de la ceremonia no se había borrado en la tradición, ya que el sacrificio se hacía para el bien de los campos [13].

Se admite de buen grado que esta ceremonia está en relación con el mito de Atis expuesto en el momento de su nacimiento entre los juncos del Galos y recogido por Cibeles [14]. La fecha, tan cercana de la conmemoración de la muerte, no sería una objeción, y las ceremonias se conocen demasiado poco como para poder pronunciarse con seguridad sobre este punto. Pero los ritos, aquí como en muchas otras ocasiones, no parecen ser la copia de un mito, y la idea de nacimiento casi no aparece en esta circunstancia. En la realidad, el nacimiento de un dios de la vegetación coincide con su resurrección anual, y hay que examinar atentamente el asunto antes de suponer una conmemoración distinta. Si los juncos corta-

---

mano. Indicación de las fiestas en el calendario de Philocalus (en 354), *ap.* Hepding, 51:

Id. Mart. Canna intrat.
XI. K. Apr. Arbor intrat.
IX. K. Apr. Sanguem.
VIII. K. Apr. Hilaria.
VII. K. Apr. Requietio.
VI. K. Apr. Lavatio.
V. K. Apr. Initium Caiani.

12 Lydus, IV, 49. El autor menciona en este lugar *canéforas* como asistentes del archigalo, por error, en lugar de *cannóforas*. Sobre las *cannóforas* ver Graillot, 262-264.

13 Lydus, *loc. cit.*

14 Cf., Hepding, 149; Cumont, *Religions orientales*, 52. La hipótesis de una faloforia, que se habría transformado en canoforia (Showermann, *ap.* Cumont, 224, n. 33) parece gratuita. ¿Una faloforia del tipo común no sería un perfecto contrasentido en el culto de Atis? Salustio el filósofo (*De diis et mundo*, 4; texto en Hepding, 58-59) da una interpretación de las fiestas que parece fundada sobre el mito romano de Atis como se lo encuentra en Ovidio, *Fasti*, 221-244 (Atis, amado por la Madre, le es infiel uniéndose a la hija del río; enloquece por la obra de la Madre y se mutila: este mito es una adaptación del mito frigio de Agdistis, del que hablaremos luego y con el que se lo encuentra entremezclado en Arnobio, V, 5-7), y que parece ser también el de Juliano (ver texto en Hepding, 52): las fiestas comienzan por abstinencia del grano y de otros alimentos impuros (es decir prohibidos) y este comienzo corresponde a la unión de Atis con la ninfa del río; el pino cortado y el ayuno corresponden a la mutilación de Atis. Así el día de las "cañas" no conmemoraría el descubrimiento de Atis recién nacido, sino la infidelidad de Atis. Esto permite adivinar un doble empleo de las "cañas" en lo que respecta al "pino". Cf. Graillot, 117-118.

dos son ya un ser divino, como debe serlo también, místicamente, el toro inmolado, los ritos del 15 de marzo son más bien un rito de muerte, la muerte del dios para que pueda renacer, y son paralelos a los ritos del 22 de marzo, que conciernen al pino cortado, que es Atis. El doble empleo no tiene nada de sorprendente: abunda en todas las liturgias. Y como el toro es la víctima de Cibeles más que de Atis, podríamos preguntarnos si el eco de estos ritos en la tradición mítica no sería la aventura de agdistis (forma hermafrodita de Cibeles), mutilado cerca de la fuente donde acostumbraba a beber [15].

Siete días después de "la entrada de la caña" tenía lugar "la entrada del árbol": *Arbor intrat.* El árbol era un pino, provisto por la cofradía de los dendróforos [16]. Se pudo pensar que el junco y el pino, sobre todo, concentraban en sí las fuerzas vivas de la naturaleza, el espíritu de la vegetación durante la mala época; allí convenía ir a buscar el principio de vida para esparcirlo mediante el sacrificio y reanimar así la fecundidad de la tierra. De esto viene, quizás, que se dijera que Atis había muerto bajo el pino, o que se había metamorfoseado en pino [17]. Los dendróforos traían del bosque [18], en ceremonia, el pino cortado. Sin duda el abatimiento del árbol tenía, de inmediato, un sacrificio como complemento, al igual que el corte de los juncos. Al pino de Atis debe de referirse la indicación de Fírmico Materno [19] acerca del carnero que el diablo hace inmolar durante una noche sombría, sobre las raíces de un árbol cortado. Nada de extraño tiene que tal operación se realice durante la noche; el tocón que queda en tierra es el lugar natural de la inmolación; por otra parte, el carnero, que es la víctima de Atis, concuerda aquí.

El duelo de Atis se llevaba a cabo por el pino cortado, como si el dios hubiera sido alcanzado por la muerte del árbol, como si hubiese sido el árbol que vivía en el bosque y fuese ahora el árbol muerto [20]. Se decía que Atis habíase mutilado bajo un pino y que allí había expirado; Cibeles tomó un pino para llevarlo a la gruta de la montaña y llorar sobre él a su amante muerto. El tronco del pino estaba cubierto de vinchas [21], como un cadáver; coronas de violetas se ataban a las ramas, porque se decía que las violetas habían nacido de la sangre de Atis mutilado [22]. Las violetas, en efecto, son una de las primeras manifestaciones del despertar de la naturaleza en el mundo vegetal, y ya se puede ver aquí qué son en realidad los ritos conmemorativos de la muerte de Atis y cuál es su objeto: los

[15] Arnobio, *Adv. nat.*, V, 6; nótese la mención del Sangarios en el contexto.

[16] Sobre los dendróforos, ver Graillot, 264-278.

[17] Arnobio, V, 7; Ovidio, *Metam.* X, 103-105.

[18] Quizás el bosque de pinos consagrado a Cibeles, que menciona Prudencio, *Peristephan.* X, 196.

[19] *De errore prof. relig.* 27, 4. "Arborem suam diabolus consecrans intempesta nocte arietem in caesae arboris facit radicibus immolari." El autor ha hablado anteriormente de tres árboles cortados para Atis, Osiris y Proserpina.

[20] "Cortejo fúnebre de Atis, espíritu del árbol". Graillot, 121.

[21] De púrpura probablemente. Cf. Hepding, 150, n. 3; Graillot, 123.

[22] Arnobio, V, 7.

ritos, corte del pino e inmolación del carnero, están destinados por sí mismos a producir el renacimiento de la naturaleza; son una muerte coordinada con una resurrección, son la verdadera muerte de Atis, la única que se ha producido alguna vez, como la primavera ha sido la única resurrección que él haya gozado. Pero al tomar consistencia este mito como historia divina, al convertirse el pino en el simulacro de Atis [23], se relacionaban también con esto los atributos del dios, los instrumentos del culto de Cibeles: el cayado del divino pastor, los tamboriles y los címbalos, las flautas y las castañuelas, el aparato de las orgías de la Madre [24]. En mitad del árbol estaba fijada una imagen del dios [25]. Según Fírmico Materno, ese pino era conservado, después de las festividades, durante un año, y quemado luego para dar lugar al del año siguiente [26].

Hay que notar que la ceremonia del pino cortado, considerada conmemorativa de la muerte de Atis, es, sin embargo, distinta en la liturgia, del rito horrible por el que se renueva la mutilación que se suponía causante de la muerte del dios. La razón de la distinción bien podría ser que los dos ritos, que tienen por sí mismos una significación completa, no son del mismo origen y sólo se han relacionado con el correr del tiempo, por la mezcla de cultos originalmente distintos. Además existen, sobre la muerte de Atis, dos tradiciones principales: según la primera, fue muerto por un jabalí [27], lo que supone como punto de partida del mito el sacrificio de un animal, de un jabalí, que encarna al espíritu de la vegetación, identificado con el dios, considerado luego como la causa de su muerte, cuando el dios ya no muere anualmente y el jabalí continúa siendo sacrificado en su honor; según la otra, Atis, enloquecido por la cólera celosa de Agdistis o de Cibeles, secciona sus partes genitales y muere, mito que tiene su origen en la mutilación de los sacerdotes galos y que está destinado a explicarla.

Ninguna ceremonia particular señalaba el 23 de marzo. En ese día los salios celebraban el Tubilustrium, la bendición de las trompetas, que, como rito de primavera, estaba en armonía con las fiestas de Atis [28].

El 24 de marzo era "el día de la sangre": *dies sanguinis*. En este día Cibeles recluta sus sacerdotes, es el gran día de la iniciación sacerdotal. En ese momento el espíritu de la Madre, apoderándose de sus elegidos, les inspira una locura que rivaliza por su horror con la que Diónisos comunicaba a sus fieles.

[23] Arnobio, V, 17: "Cur ad ultimum pinus ipsa paulo ante in dumis inertissimum nutans lignum mox ut aliquod praesens atque augustissimum numen deum matris constituatur in sedibus?"

[24] Firm. Materno, 27, 1.

[25] Se puede ver la imagen reproducida en Roscher, II, 1610.

[26] *Op. cit.*, 27, 2. Fírmico Materno parece decir que los árboles de Atis y de Osiris (*supr.* n. 19) servían así cada año para la renovación del fuego sagrado: "Nihil tibi poterit ignis iste prodesse; frustra tibi ex ista flamma blandiris, hunc ignem commentis tuis semper renovans."

[27] Leyenda antigua, pues se la encuentra ya completamente evhemerizada en Heródoto, I, 34-45.

[28] Graillot, 125.

La preparación para ese día se realizaba durante una novena de observancias especiales[29] a las que había que someterse desde el 15 de marzo, y que se reforzaban quizás desde el 22 hasta el 24: abstinencia sexual,[30] como era habitual en casos semejantes, y ayuno, pero en condiciones muy particulares. Ayuno glotón, decía San Jerónimo[31], ya que se come faisán para no mancillar el pan. En efecto, la carne estaba permitida y el pan prohibido. La prohibición se extendía a casi todos los productos de la vegetación: todos los granos y las comidas que se preparaban con granos; muchos frutos, excepto los higos, y el vino[32]. Debe ser para explicar la prohibición del vino que se imaginaron los mitos en los que se ve a Agdistis, embriagado por una argucia de Diónisos y pérfidamente atado con ciertos cordeles mientras dormía, mutilarse involuntariamente al despertar, y a Atis confesar en estado de embriaguez el amor que tiene por él Agdistis, revelación que causa su desgracia[33]. Pero esta prohibición no necesita un motivo especial. Se hace abstinencia de los productos vegetales porque el dios de la vegetación está místicamente en estado de muerte desde que se han cortado los juncos y el pino sagrados. Así, se identificó a Atis con la espiga segada[34]. Originariamente, la abstinencia consecutiva a los ritos por los que se preparaba la renovación de la naturaleza tendía, quizás, a sostener y promover la eficacia de esos ritos. Y éste también podía ser un modo de marcar o de establecer la separación entre la economía del año anterior, del año muerto, y del que iba a empezar y a vivir con la primavera.

No todas las carnes estaban permitidas. Se prohibía el pescado, probablemente como símbolo de la vida; también las palomas y, en especial, el cerdo. La prohibición del cerdo se encuentra, como es sabido, en muchos pueblos de Asia occidental. Así como se decía en Lidia que un jabalí había matado a Atis[35], así se decía en Fenicia, y por el mismo motivo, que un jabalí había matado a Adonis[36]. El animal sagrado, prohibido primeramente, excepto en ciertos sacrificios excepcionales, había terminado por volverse impuro.

El día cruento parece haber sido una ceremonia de duelo oficiada con mucho ruido. Los sacerdotes y los candidatos a la iniciación sacerdotal se excitaban juntos hasta el paroxismo de la locura. No se sabe en

[29] El *castus* de los escritores latinos, Arnobio, V, 16; Jerónimo, *Adv. Iovin*, II, 5, 17. Salustio el filósofo (*supr. cit.*, n. 14); parece indicar un período de abstinencia a partir de *Canna intrat*, y un "ayuno"', a partir de *Arbor intrat*.

[30] Esto es incontestable, aunque no haya testimonios directos, sino solamente alusión probable en *Philosophoumena*, V, 9 (*ap.* Hepding, 35). Cf. Graillot, 119, n. 5.

[31] *Ep.* CVII, *ad Laetam*. "Faciant hoc cultores Isidis et Cybeles, qui gulosa abstinentia Phasides aves ac fumantes turtures vorant, ne scilicet Cerealia dona contaminent."

[32] Ver en Hepding, 156, las interpretaciones alegórico-morales dadas por la mística de Juliano a estos viejos tabúes.

[33] Cf. Arnobio, V, 6.

[34] *Philosophoumena*, V, 8.

[35] *Supr.* n. 27.

[36] Cf. Baudissin, *Adonis und Esmun* 1911), 142-160.

qué condiciones se formaba ese grupo de dementes. Podría ser que en Pesinunte, al menos en tiempos antiguos, a los sacerdotes se unieran jóvenes, previamente iniciados en el culto de Cibeles y de Atis, y entre los cuales el espíritu de estas divinidades se asociaba a los que quería. Es decir que la crisis de locura colectiva impulsaba a algunos hasta el grado requerido para que consumaran sobre ellos mismos, en un estado de completa inconsciencia y de insensibilidad relativa, el sacrificio supremo [37]. Al sonido de las flautas, los címbalos y los tamboriles, los participantes se entregaban a movimientos frenéticos, se azotaban hasta sangrar, se cortajeaban los brazos con cuchillos, pues su furor los hacía más o menos insensibles a los golpes que se daban [38]. Esta ruidosa ceremonia se cumplía, sin duda, alrededor del pino de Atis, para imitar a Cibeles loca de dolor, para llamar a Atis muerto, para resucitarlo. Pues toda esa sangre no se había esparcido inútilmente. De la sangre de Atis habían nacido las violetas, de la sangre de Agdistis había nacido el almendro, cuyo fruto, recogido por la hija del Sangarios, le había hecho concebir al instante al que sería Atis [39]. Es la sangre que fecunda y que vivifica, sobre todo una cierta sangre. Agdistis, la Madre y la tierra están ávidas de ellas: de esta sangre y de las partes genitales del hombre; Agdistis, la Madre y la tierra harán brotar la vida, la concebirán, la producirán [40]. Y la danza loca proseguía con su infernal algazara, y ocurría que un poseso, un nuevo Atis, mediante un cuchillo de piedra, instrumento sagrado conservado de épocas primitivas [41], amputaba de pronto su miembro viril [42]. Entonces se convertía en sacerdote, era casi un dios. Sin duda había allí personas dispuestas a dispensar al pobre dios los cuidados imprescindibles para que no siguiera de inmediato a Atis en su muerte.

[37] No podemos dejar de preguntarnos cómo tal operación, practicada en semejantes condiciones, podía no ser mortal. El mito mismo de Atis muestra que, en época antigua, la muerte inmediata era a menudo una consecuencia de la operación. Pero, probablemente, se trató de evitar este resultado, ya desde los primeros tiempos. Desde época temprana debe haberse logrado rodear de precauciones suficientes la castración de los adultos, pues los lidios se habían hecho una buena reputación al respecto en el mundo antiguo. Ver en Heródoto, III, 48, la historia de trescientos jóvenes de Corcira que los corintios querían enviar a Sardes, al templo de Alyate, padre de Creso, para que los castrasen. Este testimonio prueba indirecta pero seguramente que la práctica de la castración en el culto de Atis es muy anterior al siglo VI; pues los cirujanos lidios se habían hecho la mano en ese tratamiento de los castrados sagrados. Agreguemos que el fanatismo de los galos no excluye totalmente alguna instrucción previa para los candidatos.

[38] Los términos de comparación no faltan. Cf. Rohde, II, 18, n. 3.

[39] Pausanias, VII, 17; Arnobio, V, 6-7.

[40] Los ritos son, además, el duelo de Atis y el acompañamiento en sus funerales. Cf. Frazer, *Adonis*, 223. Pero Graillot, 127, parece dar más importancia de la que tiene al carácter expiatorio. El objeto último de esta pompa fúnebre era positivo y el mandamiento que el archigalo pronunciaba antes de la ceremonia dedicaba su beneficio al imperio y, en primer lugar, al emperador (*pro salute imperatoris*).

[41] Cf. Hepding, 161; Graillot, 296.

[42] Juliano, *Or.* V (ed. Hertlein, 168, D. *ap.* Hepding, 54), parece aludir a la castración en esta frase enigmática con intención τῇ τρίτῃ δὲ (el tercer día después

Con los restos de la operación se hacía una oblación a la diosa, dice expresamente Prudencio [43]. La Pasión de San Sinforiano [44] nos hace pensar que al menos en ciertos lugares se arrojaban esos restos al regazo de la estatua. Un antiguo mito lo prueba igualmente [45]. Una inscripción de Lectoure, referida a una ofrenda hecha por un cierto Eutiqués a una sacerdotisa [46], que dadas las circunstancias representa a Cibeles, parece que debe entenderse en el mismo sentido, y el mejor fundamento para admitirlo es el hecho de que el rito se cumplió el 24 de marzo, es decir el "día de sangre". El mito que nos muestra a Cibeles recogiendo el miembro mutilado de Atis [47], supone un rito consistente en lavarlo, ungirlo con perfumes, envolverlo en un lienzo y enterrarlo. Cierto texto habla de cámaras subterráneas, llamadas "cámaras nupciales", del santuario de la Madre en Lobrino, cerca de Císico, adonde los mutilados llevaban por sí mismos sus despojos [48]. El nombre de las habitaciones es bastante significativo; el rito no lo es menos y los dos se corresponden. La ordenación de los galos implicaba, como era natural, el abandono del traje masculino y la adopción de los hábitos e insignias sagradas del sacerdocio. En adelante no podían cortarse el cabello, tal como Atis, cuyos cabellos, según se decía, no habían dejado de crecer después de su muerte [49].

El origen y el objeto inicial de la mutilación no son fáciles de deter-

---

de la dendroforia) τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου. Cf. Prudencio, *op. cit.* X, 1061-1062, 1066-1067:

cultrum in lacertos exerit fanaticus,
sectisque Matrem bracchiis placat deam...
ast hic metenda dedicat genitalia,
numen reciso mitigans ab inguine, etc.

Todo esto se relaciona con el *dies sanguinis*, aunque Wissowa, 322, y Cumont, art. *Attis*, 2250, sólo mantienen aquí la mutilación de los brazos.

43 Ver nota anterior.

44 "In cujus (idoli) sacris excisas corporum vires castrati adolescentes infaustae imagini exultantes illidunt, et exsecrandum facinus pro grandi sacrificio ducitis." *Ap.* Hepding, 72.

45 Arnobio, V, 20-21.

46 Val(eria) Gemina vires excepit Eutychetis, VIII, kal. April." Inscripción del año 239. *Ap.* Hepding, 95.

47 Arnobio, V, 14. "Ergone deum Mater genitalia illa desecta cum fluoribus ipsa per se moerens officiosa sedulitate collegit, ipsa sanctis manibus, ipsa divinis contrectavit ac sustulit flagitiosi operis instrumenta foedique, abscondenda etiam mandavit terrae, ac ne nuda in gremio diffluerent scilicet soli, priusquam veste velaret ac tegeret, lavit utique balsamis atque unxit?" Este texto completa el precedente, aunque interpretáramos que, en el caso de Éutiques, se trata de un tauróbolo y de las "vires" del toro, como lo entiende Wissowa, 325.

48 Escolio sobre Nicandro, *Alexipharmacon*, 8 (*ap.* Hepding, 93).

49 Arnobio, V, 7. "Iuppiter rogatus ab Agdesti ut Attis revivisceret, non sinit; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus eius putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur e motu. Quibus contentum beneficiis Agdestim consecrasse corpus in Pessinunte, caerimoniis annuis et sacerdotiorum antistibus honorasse." Se mostraba en Pesinunte, pues, la tumba de Atis. Sobre maravillas del mismo tipo ver Hepding, 110. Kaibel (*ap.* Gruppe, *Myth. Literatur*, 430) supone que el meñique de Atis debe ser originariamente el αἰδοῖον.

minar de otra manera. El sentido no surge claramente de los numerosos y confusos mitos que se relacionan con ella. El mito de Cibeles mutilando ella misma a Atis [50] muestra que la ceremonia se hace para la Madre y nada más: significa que los galos son los sacerdotes de la Madre, que los hace suyos mediante la castración. Los mitos en que Atis enloquecido se mutila a sí mismo [51] representan el acceso de locura ritual que induce a los hombres de la Madre a mutilarse. Pero quizás debamos observar que la locura de Atis, según se considera, resulta del espanto, y es, en todo caso, algo muy distinto de un transporte de amor [52]. La Madre es sólo una amante celosa; es una potencia temible y temida. ¿Se trataba de una mujer? El mito de Agdistis, atestiguado por Pausanias y Arnobio, permitiría dudarlo: Agdistis, en el fondo, es idéntico a la Madre, y Agdistis, deidad originariamente bisexual, personificación del monte Agdos, es él mismo un castrado, como Atis, pero un castrado que se convierte en diosa por la ablación de su sexo masculino.

Se contaba [53] que de una piedra fecundada por Zeus había nacido Agdistis, ser hermafrodita que se volvió tan insoportable para los dioses que éstos resolvieron dominarlo por medio de la castración. Ebrio por el vino que Diónisos había vertido en la fuente en que él acababa de beber, Agdistis se durmió. Durante su sueño, Diónisos le ató las partes genitales con cordeles que ligó por el otro extremo a su pie [54]; Agdistis, al despertarse, se irguió bruscamente y los cordeles cortantes lo convirtieron en eunuco: de la tierra enrojecida de sangre brotó un almendro con frutos. Una almendra recogida por Nana [55], hija del Sangarios, la deja embarazada de Atis. Atis, ya crecido, es amado por Agdistis; pero él ama a otra

[50] Luciano, *De Syr. dea*, 15. En este mito Atis, lidio, sobrevive a la mutilación y establece los cultos de Lidia, de Frigia, Samotracia y el templo de Hierápolis. Atargatis, la diosa de Hierápolis, tenía también sus sacerdotes eunucos y sus misterios. Para Lidia, c. *supr.* n. 37.

[51] Pausnias, VII, 17; Arnobio, V, 5-7; Ovidio, *Fasti*, IV, 221-224.

[52] Arnobio, *loc cit.* El furor de Agdistis, que aparece súbitamente en la sala donde se celebra el festín de bodas de Atis, enloquece a todos los asistentes, incluso a Atis.

[53] El mismo mito se halla en Pausanias y en Arnobio, *supr. cit.*; pero está mucho más desarrollado en Arnobio y sobrecargado de elementos tomados de un relato que hacía intervenir a la Madre en lugar de Agdistis, como en Ovidio, *supr. cit.* Según Hepding, 118, este relato sería la leyenda romana de Cibeles y de Atis.

[54] Arnobio, V, 6. "Adest ad insidias Liber, ex setis scientissime conplicatis imum plantae inicit laqueum, parte altera proles cum ipsis genitalibus occupat. Exhalata ille vi meri corripit se impetu et adducente nexus planta suis ipse se viribus eo quo vir erat privat sexu." Hepding, 106, entiende que Diónisos había atado por una punta los cordeles a un "árbol"; pero "planta" no es "árbol": y el pasaje se explica mucho más naturalmente si se supone que Agdistis estaba acostado con las piernas encogidas y los cordeles atados a la planta de su pie. En estas condiciones el movimiento rápido que hizo para levantarse pudo producir el accidente.

[55] Nana es originariamente otra forma de la Madre (y de Agdistis). El nombre se encuentra también en otros lugares (cf. Wagner, art. *Nana* en Roscher, II, 4-5). Basta recordar la antigua Nana, o Ishtar, de Erek en Caldea. En Frigia, como en Caldea, podría ser una antigua palabra que significa "madre". Cf. Graillot, 12.

mujer; mientras se celebran sus bodas con la hija del rey de Pesinunte, Agdistis aparece súbitamente en el lugar del festín y todos los asistentes enloquecen; el padre de la novia se amputa las partes viriles [56]; Atis mismo, demente como los demás, huye hacia el campo y finalmente, bajo un pino, también se mutila y muere. Lamentos de Agdistis, que querría resucitarlo, pero sólo obtiene de Zeus que el cuerpo de Atis permanezca incorruptible en la tumba y la vida se manifieste en él por el crecimiento de sus cabellos y el movimiento de su dedo meñique [57].

En el primer rasgo de este mito complejo, hecho con mitos acumulados unos sobre otros y entremezclados, hay que reconocer la más antigua representación de la Madre, es decir la piedra donde residía su espíritu, y que aparece aquí como el símbolo de la tierra fecunda, o más bien, es virtualmente la tierra misma. Y es posible que el acto atribuido a Zeus corresponda a un rito [58], para nosotros muy grosero, a una especie de matrimonio sagrado en el que la tierra, en lugar de identificarse en esa circunstancia con una mujer, se concentraba, por así decirlo, en el trozo de sílice que fue el símbolo de Cibeles y que los romanos veneraron más tarde, engastado en la cabeza de la estatua de plata de la gran Madre, en el Palatino [59]. El rito puede ser muy antiguo, y no sería fácil establecer si dejó de practicarse cuando se introdujeron los ritos sangrientos de la castración, o bien si no se perpetuó durante un período bastante largo junto a éstos.

La castración de Agdistis, la de Atis y la de su suegro, sólo constituyen

[56] Pausanias dice que el suegro se mutiló como Atis. La fuente de Arnobio daba la misma indicación. Arnobio dice primeramente (V, 7): "Agdestis scatens ira convulsi a se pueri et uxoris ad studium derivati convivantibus cunctis furorem et insaniam suggerit: ..., mammas sibi demetit Galli filia pelicis, rapit Attis fistulam, quam instigator ipse gestitabat insaniae, furiarum et ipse iam plenus, perbacchatus proicit se tandem et sub pini arbore genitalia sibi desecat dicens: "Tibi Agdesti, haec habe, propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti." Luego, criticando el relato en detalle (V, 13): "Quid admiserat Gallus, quid pelicis filia ut ille se viro; haec mammarum honestate privaret?" La antigua leyenda de Pesinunte ponía pues en escena a Gallos como rey (Hepding, 109), y no a Midas (que aparece en Arnobio, V, 7). El equilibrio de la leyenda era perfecto. Gallos, como Nana, debía haber nacido de Sangarios; se convirtió en el prototipo de los *galos* al emascularse, y su nombre lo califica para esto: la prometida de Atis era hija de Gallos, como su madre Nana era hija de Sangarios; la leyenda la hacía nacer de una concubina. ¿La amputación de los pechos correspondería a un rito antiguo para la consagración de las sacerdotisas, como mutilación paralela a la castración de los galios? Es probable; pero no parece que la costumbre se haya mantenido. Cf. Hepding, 164, n. 3. La "fistula" es el atributo del pastor Atis.

[57] *Supr.* n. 49.

[58] Cf. Eisler, en *Archiv für Religionswissenschaft*, XV (1912), 310-311.

[59] Arnobio, VII, 49. "Adlatum ex Phrygia nihil quidem aliud scribitur missum rege ab Attalo, nisi lapis quidam non magnus, ferri manu hominis sine ulla impressione qui posset, coloris furvi atque atri, angellis prominentibus inaequalis (Eisler, *supr. cit.*, habría podido mencionar esta indicación en apoyo de su hipótesis sobre el 'hysterolito' de Cibeles), et quem omnes hodie ipso illo videmus in signo oris loco positum, indolatum et asperum et simulacro faciem minus expressam simulatione praebentem." Así adornado, el ídolo del Palatino "debía tener el aspecto de nuestras vírgenes negras". Graillot, 330.

una triple reiteración, ya que se trata siempre de explicar la castración de los galos. Pero ya hemos visto que una rama importante de la tradición mitológica hacía morir a Atis herido por un jabalí [60]. La leyenda de Atis muerto por automutilación puede resultar, pues, de una combinación de su mito con el de Agdistis, combinación que habría sido la consecuencia de una mezcla de cultos. Atis, al morir herido por un jabalí, se encontraba en las mismas condiciones que Adonis; moría llorado por su amante, que sin duda era también su madre, y con gran pena de ella pues no era la causante de su muerte [61]. La leyenda evemerista referida por Heródoto [62], en la que Atis muere a manos de Adrestos el frigio, en una caza del jabalí, resulta de una mezcla de este mito lidio de Atis con el mito frigio de Agdistis.

Este último mito, el más importante y también el más oscuro, es el que parece estar esencialmente relacionado con el rito de la castración; así como el mito de Zeus que fecunda la piedra está en relación con el rito de la masturbación, así el mito de Atis muerto por un jabalí está, en su origen, en relación con un sacrificio de este animal. El mito mismo de Agdistis deja entrever dos ritos de castración que pudieron emplearse simultáneamente en el mismo medio: la castración, involuntaria o forzada, mediante ligaduras y cordeles [63], y la amputación voluntaria por medio de un cuchillo de piedra; pero sólo el último rito está atestiguado históricamente. El propio carácter del divino hermafrodita no resulta más claro. El hermafrodita Agdistis pertenece a las viejas leyendas de Frigia. Sin duda personifica, bajo sus dos aspectos, la vida de la naturaleza: es a la vez el padre y la madre, el principio fecundante y el principio fecundado, que fecunda la tierra, es decir a sí mismo, cuando se mutila como macho, y cuando como hembra se enamora apasionadamente del fruto de la tierra, su propio fruto, que es a la vez él mismo. Una concepción tan confusa puede ser antigua, pero escapa al análisis, y puede ser prudente no querer definirla con precisión, porque nuestro espíritu sólo podría precisarla mediante una grave alteración de su naturaleza y de su significación primera.

Hay que notar que Agdistis, tan apasionado para amar, está lejos de ser enteramente digno de amor. Para tener paz los dioses lo hacen emas-

[60] Heródoto, I, 34-35. Pausanias, VII, 17, relata según Hermesianax la misma tradición bajo otra forma, que acusa también retoques: Atis, impotente de nacimiento, organiza el culto de la Madre en Lidia; Zeus, celoso, envía un jabalí que mata a Atis y a cierto número de lidios. La impotencia de Atis sirve para justificar la castración de los sacerdotes, pero es un perfecto contrasentido.

[61] Lo mismo sucede con Ishtar y Tammus.

[62] *Loc. cit.* Adrestos el Frigio es Agdistis. Adrastos y Adrasteia son sobrenombres de la Madre (ver Hepding, 101, n. 6); corresponden a una divinidad de la muerte. El relato de Heródoto, en razón de su carácter y de su antigüedad relativa, casi no permite admitir (con Gruppe, *Griech. Mythologie*, 1543) que Agdistis sea sólo una figura de mito cosmogónico, a quien jamás se le habría otorgado lugar en el culto. Comparar el dios andrógino de Labranda en Caria Cumont, *Religions orientales*, 276, n. 35.

[63] Cf. Graillot, 297.

cular [64], de modo que su castración, es decir la castración de los galos, no aparecería de ningún modo como un simple rito de fecundación [65], una forma de matrimonio sagrado —que sería, hay que reconocerlo, de una economía bastante singular—, sino como un medio de atemperar las fuerzas vehementes y extravagantes de la naturaleza, procurando a la vez el desarrollo de su producción, de su virtud bienhechora y regular. Agdistis, que es macho y hembra, no sería a la vez, ni uno ni otra; pero se presenta como desdoblado al entrar en la religión de Atis y de la Madre. Como divinidad primera, fuente de la vida, se fue identificando cada vez más con la Madre y se volvió Cibeles; como dios emasculado para la producción de la renovación de la naturaleza, se identifica con el dios hijo, con Atis, el dios moribundo, cuya muerte se consideraba producida por autocastración. En lo que respecta a Agdistis hemos visto que no moría, y la mutilación sagrada, por peligrosa que haya podido ser en las condiciones en que se la practicaba, no era un suicidio ritual. Pero Agdistis convertido en la Madre no podía estar ya sujeto a la castración, que se habrá atribuido a Atis, a quien se consideró en tales circunstancias, aunque su situación de dios moribundo no estaba acorde con ello, el prototipo de los sacerdotes eunucos de Agdistis-Cibeles.

Algunos [66] pensaron y piensan todavía que la costumbre de la castración sacerdotal se habría importado a Frigia de los cultos semíticos, y especialmente del culto babilónico, donde estaba en vigencia. Pero la costumbre no parece haber sido tan general como se pretende, en los cultos semíticos; además, sería preciso ver en qué condiciones se practicaba y si aún en tales cultos era de origen semítico. Parece seguro que en Babilonia existían eunucos, en el culto de Ishtar (Nana) [67] desde los tiempos más remotos [68]. Se conservan muy pocos datos sobre el carácter y las funciones de este sacerdocio. Ishtar tenía sacerdotisas que eran prostitutas. No podríamos decir con certeza qué función asignaba a sus hieródulos emasculados. Sin duda éstos estaban tan prostituidos como los que la Biblia llama "perros". En el poema babilónico de Irra, se habla de la ciudad de Ourouk (Erek), las ciudades de Anou y de Ishtar, y del templo Eanna, donde están "los sacerdotes eunucos y los prostituidos (?) a quienes Ishtar, para aterrar a la gente, cambió el sexo masculino en

[64] Arnobio, V, 3: "Huic robur invictum et ferocitas animi fuerat intractabilis, *insana et furialis libido et ex utroque sexu:* vi rapta divastare, disperdere, immanitas quo animi duxerat; non deos curare, non homines, nec praeter se quicquam potentius credere terras, cœlum et sidera continere. Cuius cum audacia quibusnam modis posset vel debilitari vel comprimi saepenumero esset deorum in deliberatione quaesitum, haesitantibus caeteris huius muneris curam Liber in se suscepit."

[65] Frazer, *Adonis,* 234-237.

[66] Así aun Graillot, II, 290-291.

[67] Cf. *supr.* n. 55.

[68] Que la castración sea un diminutivo del sacrificio humano y la circuncisión un diminutivo todavía más acentuado de este sacrificio (Graillot, 293), podría ser una hipótesis totalmente gratuita.

sexo femenino" [69]. Este modo de comprender la castración sagrada tiene cierta analogía con el que sugiere el mito de Agdistis. Ishtar quería que los hombres le sacrificasen su virilidad y las mujeres su pudor. Su personalidad misma parece haber tenido un aspecto masculino [70], como la de Agdistis; pero el aspecto femenino tiene decidida ventaja en el culto y en la mitología. Ni el mito ni el culto de Tammuz parecen relacionarse con la castración ritual, y los orígenes de esta práctica en Babilonia no son semíticos, sino quizás sumerios. Hay un pueblo cuya religión es poco conocida hasta el presente, pero que mantuvo durante varios siglos un lugar importante en la historia de Asia occidental y ejerció sobre Asia Menor una influencia considerable, ya que tuvo el control de su poder: es el pueblo de los hititas, Lo que sabemos actualmente de este pueblo y de su religión autoriza a decir que su culto se asemejaba al culto frigio [71]; pero el culto de Nana en Erek ofrece testimonios mucho más antiguos. Puede que sea imprudente en estos momentos querer precisar la relación histórica de estos cultos y la influencia que hayan podido tener uno sobre el otro.

Muchos [72] creen poder fijar aproximadamente la época en que la práctica de la castración habría sido introducida en el culto frigio, porque Heródoto, hablando de Anacarsis el escita, y de su muerte durante una noche sagrada en que él celebraba en honor de la Madre, según lo que había visto practicar en Cícico, no habla de la mutilación de los galos [73]. El argumento no es muy sólido, si se tiene en cuenta que Heródoto bien

[69] Véase Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder* (Tübingen, 1909), I, 72, col. 2, l. 10 (traducción Ungnad); de los mismos autores, *Das Gilgamesh-Epos* (Göttingen, 1911), 123-125. Dhorme, *Religion assyro-babylonienne* (París, 1910), 258, cita un himno donde se representan las dos categorías de sacerdotes mencionados en el poema de Irra, el *assinnu* (prostituido) y el *kurgaru* (eunuco), tocando la flauta junto a la Ishtar de Babilonia. Esta flauta recuerda la "fistula" de Atis (*supr.* n. 56), e Ishtar aparece rodeada de sacerdotes eunucos, como Cibeles. Se puede comporar, por otra parte, lo que dice Heródoto, I, 93, de la prostitución de las jóvenes lidias hasta la época de su matrimonio. Esta costumbre debe de tener alguna relación con la religión de la Madre, que, según el mismo Heródoto (V, 102), era "la divinidad del país", a la que estaba consagrado el gran templo de Sardes. Sobre los orígenes de la prostitución en los cultos antiguos, ver Cumont, 258, n. 58.

[70] Cf. Zimmern, en *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 3, 423: Ishtar, como estrella de la mañana, es macho; como estrella de la tarde, hembra. De Ishtar macho se dice que "tiene barba como Ashshur" su esposo (*ibid.* 431); pero podría ser que sólo como estrella tuviera barba (texto citado, *ibid.* n. 7). Sin embargo podría haber también alguna relación original entre este aspecto masculino de la divinidad y la Ishtar guerrera y cazadora, la diosa que se relaciona con los leones (*ibid.* n. 6), como Cibeles.

[71] Cf. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* [2], I, II, 627-654.

[72] Rapp, Hepding, Gruppe, Graillot; pero Farnell, III, 300, se inclina a hacer remontar la castración y el tauróbolo a los orígenes de la Madre.

[73] Heródoto, IV, 76. Anacarsis, al pasar a Cícico, había visto la celebración de la fiesta de la Madre de los dioses; invocó a la diosa y prometió honrarla en su país como en Cícico, "instituyendo la velada": cuando volvió a su patria, celebró la fiesta en un bosquecillo, "llevando en la mano el tamboril y sobre sí las santas imágenes".

pudo no estar muy exactamente informado sobre la ceremonia celebrada por Anacarsis el escita; que parece haber comprendido esta velada santa según la analogía con los cultos helénicos; por fin, que la ceremonia en cuestión no se asemeja de ningún modo al duelo de Atis en primavera, ya que allí se nos habla sólo de la Madre de los dioses. No hay ningún otro documento de que la castración ritual no se practicara en Cícico aún en el siglo VI; es verosímil, por el contrario, que esta brutal costumbre remonte, en Asia Menor como en Caldea, a los tiempos más remotos [74].

En todo caso, parece imposible admitir que la práctica, considerada babilónica por su origen, haya tenido entonces por objeto desligar el alma del mundo sensible, para que pudiera elevarse hacia la esfera divina, o que haya resultado de una aspiración de liberar el alma de los lazos de la materia, de eximirla de la sujeción de los instintos carnales [75]. Se pudo forzar la situación para entenderlo así en una época muy tardía, en tiempos del cristianismo. Pero habría que suponer más bien lo contrario en cuanto a lo que concierne a Babilonia, donde se diría que la sobreexcitación maníaca de los instintos carnales se habría satisfecho en la institución de los hieródulos eunucos. Por otra parte, la mutilación de Agdistis no le impide estar carnal y furiosamente enamorado de Atis, y basta considerar el tratamiento que se daba a los restos de la castración para afirmarse sobre el carácter no ascético de la costumbre.

Abstracción hecha de las especulaciones de un misticismo tardío [76], el rito bárbaro de la castración sagrada sólo pudo nacer de concepciones tan groseras y brutales como la práctica misma. Como todas las instituciones religiosas, este rito se mantuvo por la fuerza de la tradición, y los mitos le sirvieron de base. En este caso, como en los demás, se encuentra que sólo la participación en la experiencia de un dios muerto y resucitado proporciona, con el tiempo, un apoyo a la fe en la inmortalidad. Incluso antes, la participación mística, que en el ámbito de la fe convertía al sacerdote castrado en un Atis viviente, confería al viejo rito una fuerza singular. El prestigio del sacerdocio estaba interesado en ello [77]. Es conveniente observar, en efecto, que la promesa de inmortalidad no se relaciona precisamente con el rito de la castración personal en el culto de

[74] Cf. *supr.* n. 37, el testimonio del mismo Heródoto que prueba la gran antigüedad de la castración entre los lidios.

[75] Gruppe, *Griech. Mythologie*, 1544. Cf. Cumont, *Religions orientales*, 222, n. 13.

[76] Sólo en la obra naseniana citada por los *Philosophoumena* (V, 7) se encuentra la interpretación moral de la castración. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, 85, para el análisis del texto, citado por Hepding, 33. Véase *ibíd.* 51-58, las especulaciones de Juliano.

[77] El gran sacerdote de Cibeles en Pesinunte parece haber llevado regularmente el nombre de Atis, y hasta comienzos del imperio romano ejercía el poder soberano. Ver Hepding, 126, 215. Graillot, 19. Frazer, 240, conjetura que estos reyes, en los primeros tiempos, podían ser muertos anualmente, tal como Atis. Pero ¿el sacrificio humano no resultaría en cierta modo superfluo junto a la castración? El archigalo de Roma se denomina *Attis populi romani*, lo que se entiende de la población romana (Graillot, 235).

Cibeles y de Atis. Éste es el rito de la consagración sacerdotal, y los iniciados en el misterio participan mediante otro rito de la muerte de Atis para ser copartícipes de su inmortalidad.

Después de estos ritos sangrientos, el pino-Atis era bajado a la cripta del templo y permanecía allí hasta el año siguiente [78]. Atis resucitaba el 25 de marzo, el día de "la alegría": Hilaria [79]. La noche del 24 al 25 transcurría en una espera piadosa. Continuaban probablemente, con una calma relativa, los lamentos mezclados con llamados al dios. Por la mañana se anunciaba su resurrección y el dolor abría paso a la alegría. Algunos relacionan con esta circunstancia un pasaje de Fírmico Materno, donde este autor, sin decir de qué ritual la ha tomado, describe una escena de duelo en torno de una estatua divina puesta sobre unas angarillas, durante la noche. Todos lloran; de pronto alguien trae una luz, y un sacerdote, después de ungir la boca de todos los que lloraban, les dice: "Valor, *mystai*, el dios está salvado; también para vosotros de las penas vendrá la salvación" [80]. Pero aunque Fírmico Materno habla en otro pasaje de una estatua ligada al pino de Atis, lo que dice en nuestro contexto sobre "los miembros de piedra que se vuelven a poner en su lugar" no concuerda en nada con el duelo de Atis y haría pensar, más bien, en Osiris [81]. La resurrección de Atis había llegado a constituir una gran fiesta en Roma y se cuenta que en ese día el sobrio Alejandro Severo comía faisán [82]. El punto culminante de la fiesta era la procesión solemne en la que Atis aparecía, junto a la Madre, sobre su cuadriga, de modo que la ceremonia acababa en hierogamia [83].

No había celebración el 26 de marzo, el día del "reposo": *requietio*. Al día siguiente se llevaba a cabo la gran procesión de la Madre al arroyo Almo para el baño sagrado: *lavatio*. Por la mañana, sobre un carro tirado por vacas, se ubicaba la estatua de plata que representaba a Cibeles sentada sobre sus dos leones, con el tamboril, y se marchaba hacia la

[78] *Supr.* n. 26.

[79] Permanecía, pues, en estado de muerte tres días y tres noches.

[80] *De err. prof. relig.*, 22. "Aliud etiam symbolum proferimus (el autor se ocupó anteriormente de una fórmula dionisíaca)... Nocte quadam simulacrum in lectita supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur: deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur; tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσώσμένου·

ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

...Idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis, et miser cum haec feceris gaudes. Tu deum tuum liberas, tu iacentia lapidis membra componis, tu insensibile corrigis saxum. Tibi agat gratias deus tuus", etc.

[81] Observación de Hepding, 106. La forma regular de las lamentaciones convendría más a Osiris: lo mismo lo que se dice de la sepultura.

[82] Lampridius, *Vita Alex. Sev.*, 37, 6, *ap.* Hepding, 46.

[83] Graillot, 134-136. Cumont, 225, n. 41, estima que no había otra procesión solemne que la del 27 de marzo, para la *Lavatio*.

ribera, donde el archigalo bañaba la estatua[84], los leones y los objetos sagrados, y el carro mismo. Dirigían la procesión los quindecenviros y los más nobles romanos se preciaban de marchar descalzos delante del carro. Después del baño la escolta de la Madre volvía a la ciudad y se encaminaba hacia el templo bajo una lluvia de flores[85]. Si creemos a San Agustín, la procesión del baño se acompañaba en Cartago con cantos muy obscenos: "¿Qué será lo sacrilego, si esto es sagrado?", dice. Pero él tuvo esta impresión a la distancia del tiempo, pues reconoce haberse interesado en otra época en la ceremonia[86]. Y, por otra parte, es cierto que los cantos, referidos a los mitos de Cibeles y de Atis, no podían ser muy edificantes para un cristiano.

¿Se trata de una simple purificacin después de la fiesta? Se podría creerlo así, al ver que también se lavan el carro y los objetos del culto. Pero, como la ceremonia parece tomada del ritual de Pesinunte[87] y el viaje al Almo corresponde a la ida al Gallos, y como en el Gallos no se debió bañar nada más que la piedra, la intención primitiva de la ceremonia podría ser la de un rito de lluvia[88]. En efecto, aunque se cumpliera sobre la piedra un rito de fecundación, no hay otra probabilidad de que se la sometiera al baño que los argivos hacían tomar a Hera, en la fuente Kánathos, después de la consumación de su matrimonio con Zeus[89]. Existe la posibilidad de elegir entre esta hipótesis y la del rito de lluvia, que parece más verosímil, en el cual la inmersión tenía por objeto asegurar a la tierra fecundada, representada por la piedra, el agua que necesitaba para producir su fruto; en cuanto a la ceremonia romana, la idea general de purificación aventajaba, sin duda, a la idea primitiva del rito.

[84] "Adjuncta cineris frictione", dice Arnobio, VII, 32. Y Graillot, 139, n. 5, se pregunta si estas cenizas no serían las del pino sagrado del año precedente (*Supr.* n. 26).

[85] Ovidio, *Fasti*, IV, 303-346; Prudencio, *Peristeph.* X, 154-160; Lucano, *Phars.* I, 599-600; Lucrecio, II, 627-628.

[86] *De civit. Dei*, II, 4. "Ante cuius lecticam (Berecynthiae matris) die sollemni lavationis eius talia per publicum cantitabantur a nequissimis scaenicis, qualia, non dico Matrem deorum, sed... nec matrem ipsorum scaenicorum deceret audire... Quae sacrilegia, si illa sunt sacra? Aut quae inquinatio, si illa lavatio? Et haec *fercula* appellabantur quasi celebraretur convivium." Error de interpretación: era la fiesta en que se llevaba a la diosa en "litera" (Hepding, 175, n. 3).

[87] Cf. Hepding, 173.

[88] Frazer, 233.

[89] Hepding, 216, entiende así la *lavatio* como un baño de purificación después del matrimonio sagrado; y Frazer, 234, contempla la hipótesis como probable. Hepding, 175, cita el caso de estatuas de santos a los que se baña, en algunos pueblos de Francia, el día de su fiesta. El autor del presente trabajo conoce un santo de este tipo, en Perthes, Alto Marne; el santo tiene un pozo no lejos de la iglesia; se lo conduce allí en procesión, pero no se lo baja al agua sino en caso de sequía, para obtener lluvia. El sentido del rito debe ser el mismo para los otros casos similares, donde no podemos ver baños de purificación.

II

El 28 de marzo[90] comenzaban las ceremonias de las iniciaciones comunes, que aparecen así en una especie de paralelismo con la iniciación bautismal de los cristianos durante la noche pascual.

Hemos visto cómo el rito de la iniciación sacerdotal, que debía ser en parte secreto, estaba relacionado directamente con los grandes ritos de marzo. Prudencio dice que los sacerdotes eran, además, tatuados en diversas partes del cuerpo con agujas enrojecidas al fuego, pero no nos dice nada acerca de las imágenes que se dibujaban. Eran seguramente los estigmas de Atis, las marcas de su consagración al servicio de Cibeles, en calidad de nuevos Atis, que los sacerdotes castrados imprimían en sus miembros. Después de su muerte se cubrían con láminas de oro esos signos grabados sobre la piel[91].

Existía en Roma un santuario especial, llamado Phrygianum, para las iniciaciones comunes; estaba ubicado en el Vaticano, muy cerca del circo de Calígula, y sin duda fue establecido allí desde el reinado de Claudio. En el Vaticano, no en el Palatino, se celebraban los tauróbolos para la salud del emperador[92] y los tauróbolos de las iniciaciones privadas. El tauróbolo es en sí un rito de objeto personal, pertenece al ceremonial de la iniciación. Nadie duda que los fieles de la Madre y de Atis hayan sido

[90] La indicación del calendario filocalio para el 28 de marzo, *initium Caiani*, designa las iniciaciones (cf. el texto de Cicerón citado en cap. III, n. 121) y se refiere a los tauróbolos que se celebraban después de las fiestas, en el santuario de Cibeles sobre el Vaticano, cerca del circo de Calígula (*Gaianum*).

[91] *Peristeph.*, X, 1076-1085:

Quid, cum sacrandus accipit sphragitidas?
Acus minutas ingerunt fornacibus...
Quamcunque partem corporis fervens nota
Stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.
Functum deinde cum reliquit spiritus
Et ad sepulcrum pompa fertur funeris,
Partes per ipsas imprimuntur bractaeae.
Insignis auri lammina obducit cutem,
Tegitur metallo, quod perustum est ignibus.

Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 165, entiende la última estrofa como un simulacro de muerte, tal como se encuentra en las iniciaciones; pero parece claro que Prudencio la entiende de otro modo y dice lo que sucede en la muerte de un galo. Sobre el tatuaje religioso, ver Perdrizet, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Échédore*, en "Archiv für Religionswissenschaft", XIV (1911), 54-129. Graillot, 182, 297, que entiende la iniciación común según la descripción de Prudencio, pretende que el tatuaje se practicó sobre todos los iniciados.

[92] Cumont, en "Pauly-Wissowa", II, 484, y Hepding, 156, supusieron equivocadamente que el archigalo celebraba, el 24 de marzo, un tauróbolo para el emperador. Lo que dice Tertuliano, *Apologet.* 25, del archigalo que, el 24 de marzo de 180, cuando la muerte de Marco Aurelio se ignoraba aún en Roma, "pro salute imperatoris Marci iam intercepti solita aeque imperia mandavit", se interpreta como votos emitidos por el archigalo en el mandamiento preliminar a la ceremonia del día. Graillot, 128, n. 3.

primero [taurobolados] y [criobolados] [93] por sí mismos, y que la recepción del tauróbolo para otro se haya producido más tarde. Parece que en época del imperio, el tauróbolo y el crióbolo podían celebrarse en toda estación. Pero los ritos de iniciación debían tener, por lo menos originalmente, una periodicidad regular, y sin duda estaban conectados, en cierta medida, si no en forma exclusiva, con las fiestas de primavera.

Sobre los ritos secretos de Atis no estamos mejor documentados que sobre los de Eleusis, y esto por la misma razón. San Agustín, que no los conocía mejor que nosotros, se pregunta a qué grado de abominación podían llegar las ceremonias ocultas, cuando las ceremonias públicas eran tan chocantes para el sentido moral [94]. Pero no debía haber en este respecto una gran diferencia entre unos y otros, y los creyentes no percibían la obscenidad de los ritos, en la medida en que allí la hubiera, más de lo que percibían la de los mitos. Se puede ver por las inscripciones que la Madre y Atis se habían vuelto dioses guardianes del alma [95]. Sus groseras y sangrientas aventuras eran sólo una vieja historia, la leyenda de un pasado escabroso que no constituía un obstáculo para que su carácter poseyera en el presente una cierta moralidad. Y los ritos, relacionados necesariamente con la fábula antigua, se comprendían, en este caso como en los demás, como medio para entrar en la comunión de divinidades benevolentes, y que tenían poder en el país de la muerte.

La consagración de los sacerdotes representa un tipo de iniciación perfecta que jamás pudo extenderse a un número muy grande de personas, sino sólo a unos pocos individuos, y del sexo masculino. Como la Madre tenía también sacerdotisas, debían existir ritos especiales para la consagración de éstas [96]. Además había ritos de iniciación para los laicos. Las cofradías de mystai no nacieron sólo cuando el culto de Cibeles y de Atis se expandió fuera de su país de origen, y no hay que imaginar que el

93 Las palabras "tauróbolo" y "crióbolo" significan propiamente "la acción de alcanzar un toro, un carnero, con ayuda de un arma arrojadiza, probablemente la correa de un lazo. Esta acción (que tenía su lugar natural en una caza...) terminó sin duda por reducirse bajo el imperio romano a un simple simulacro, pero se continuó utilizando siempre, para golpear a la bestia, un arma de montería, un chuzo sagrado. Cumont, *Religions orientales*, 63.

94 *De civ. Dei*, VI, 7: "Quid de sacris eorum boni sentiendum est quae tenebris operiuntur, cum tam sint detestabilia quae proferuntur in lucem? Et certe quid in occulto agant per abcisos et molles ipsi viderint."

95 "Dii animae mentisque custodes", en una dedicatoria latina (*ap.* Cumont, 230, n. 77). Este testimonio parece bastante aislado; no prueba que el culto de la Madre y de Atis estuviera enteramente espiritualizado.

96 Cf. *supr.* n. 56. No vemos, por lo demás, que las sacerdotisas se consagraran mediante la mutilación que se decía que había sufrido la hija de Gallos. Sin duda conservaban la integridad de su persona, como la Madre. Pero si la amputación de los senos se practicó en otra época en el culto de Pesinunte, como es probable, no era de ningún modo como penitencia (opinión de Gruppe, 1545, n. 5) ni para sustituir al sacrificio de la mujer misma (Graillot, 295), sino por la misma razón que la castración de los galos. Sacerdotisas y sacerdotes, mutilados para ordenar y promover la fecundidad de la naturaleza, fanáticos de Agdistis, eran hombres y mujeres que no eran hombres ni mujeres.

antiguo culto de Pesinunte incluía sólo ritos públicos en los que todo ciudadano del lugar podía participar por el mero título de su origen. En Pesinunte mismo existía una cofradía de Atis, cerrada sin duda y organizada como sociedad de misterio [97]. Es superfluo preguntarse si tales cofradías se derivaron del sacerdocio de eunucos, del que serían una forma atenuada, o bien si el sacerdocio no se habría derivado de estas cofradías de las que sería una forma reforzada; pues sacerdocio y cofradías pudieron existir desde los orígenes y crecer juntos, mutuamente coordinados.

Lo más preciso y seguro que sabemos acerca de las iniciaciones privadas está en la fórmula que cita Clemente de Alejandría, y que era la contraseña de los iniciados: "Comí en el tamboril, bebí del címbalo, llevé el kernos, entré bajo el baldaquín" [98]. Fírmico Materno nos da una variante más clara, que parece explicativa y menos auténtica [99]. Apenas puede cuestionarse el parentesco de esta fórmula con la de Eleusis, que citamos anteriormente [100]. Puede haber habido imitación de una parte y otra, o dependencia de un tipo común. Pero en cualquier hipótesis cada miembro de la frase sacramental corresponde a un rito de la iniciación.

Los instrumentos de la algazara sagrada, el tamboril y el címbalo, precisamente porque eran los instrumentos favoritos de la Madre, servían de plato y de copa, de vaso ritual para un banquete místico cuyo menú ignoramos, pero que consistía en alimento sólido y bebida. Fírmico Materno interpreta él mismo esta comida como equivalente de la cena cristiana. Al comentar la contraseña escribe [101]: "Te equivocas, desdichado, cuando proclamas el crimen cometido por ti; has tomado el veneno de una poción pestilencial; tragaste un brebaje mortal en el desenfreno de tu funesta locura. El desenlace inevitable de esta comida es la muerte con el castigo; eso que consideras haber bebido como trago vivificante, empuja a la muerte... Otro es el alimento que da la salvación y la vida... Busca el pan de Cristo, la bebida de Cristo". No hay que olvidar que los productos del suelo son un don de Atis, son en cierto sentido Atis mismo, a quien en su liturgia se califica de "espiga segada verde" [102]; es preciso

[97] Los Ἀτταβοκαοί. El nombre de Atis entra en la composición de esta palabra, pero se ignora la significación del segundo miembro; Hepding, 204, y Graillot, 400, se preguntan si no será "vaquero" y comparan con los Boucoloi de Diónisos.

[98] *Protrept.* II, 15.

[99] *De err.* 18.

[100] *Supr.* cap. III, n. 64 y 70.

[101] Continuación del pasaje citado, n. 99: "Male, miser homo, de admisso facinore confiteris: pestiferum veneni virus hausisti et nefarii furoris instinctu letale poculum lambisti; cibum istum mors sequitur semper et poena; hoc quod bibisse te praedicas vitalem venam stringit in mortem... Alius est cibus qui salutem largitur et vitam... Christi panem, Christi poculum quaere", etcétera.

[102] *Philosophoumena*, V, 8; *supr. cit.* n. 34. Se decía además corrientemente que Atis era el grano. Fírmico Materno, *De err.* 3, polemiza contra las gentes que dicen que la Madre es la tierra y Atis el grano, "paenam autem quam sustinuit hoc volunt esse, quod falce messor maturis frugibus facit... Vellem nunc mihi inquirenti respondeant, cur hanc simplicitatem seminum ac frugum cum funere, cum morte, cum fastu, cum paena, cum amore iuncxerint?"

recordar que se hacía abstinencia de estos productos durante el ayuno de marzo y que sin duda la participación en el pan y en el vino debía tener una significación particular en las ceremonias de [Hilaria], el día de resurrección de Atis; que, además, esta abstinencia señalaba y operaba la comunión con Atis viviente; que el mismo ayuno y la misma comunión intervenían como ritos de la iniciación; que existía, pues, una verdadera analogía entre la muerte mística de Atis y la cena de Cristo, y que una podía ser, tanto como la otra, conmemoración de una pasión. Pero no podríamos ir más lejos y considerar seguro que el simbolismo de los ritos frigios era concebido y expresado tan netamente como el de los ritos cristianos. Pues Fírmico Materno bien pudo no saber mucho más que nosotros sobre este punto y haber razonado como nosotros, partiendo de la analogía muy real que existe entre el alimento y la bebida de Atis y el pan y el vino eucarísticos.

Encontramos en otros lugares el kernos y la kernoforia; pero cualquiera haya sido su empleo y su contenido en otras liturgias [103], el kernos, en el caso presente, no debe utilizarse para una oblación alimentaria. La iniciación en los misterios de Cibeles y Atis se consumaba mediante el tauróbolo o el crióbolo, o bien por los dos; y uno de los ritos esenciales era la presentación de los testículos del toro y del carnero que el mystes llevaba a la Madre, como los galos le llevaban los restos de su castración. Al presentarse con esta ofrenda característica del misterio, uno y otro eran admitidos en "la cámara nupcial" o "bajo el baldaquín", como amantes o esposos místicos de la Madre. El paralelismo de las dos iniciaciones era perfecto: el sacerdote aportaba su miembro genital; el mystes aportaba el miembro del toro o del carnero con cuya sangre se lo había bautizado en el tauróbolo [104].

Clemente de Alejandría [105] nos relata un mito grosero que servía de comentario a la fórmula litúrgica reproducida por él y que no deja ninguna duda sobre el contenido del kernos. Zeus se había unido engañosamente a la Madre de los dioses (Deo, idéntica a Cibeles); para apaciguar su cólera, cuando ella conoció el abuso, le arrojó en su regazo los

[103] Cf. Hepding, 190; y *supr.* n. 84 del cap. III.

[104] Esto es lo que Hepding (*loc. cit.*) induce con razón de la comparación de textos epigráficos relativos al tauróbolo: "taurobolium, criobolium caerno perceptum", y "vires (los testículos de la víctima) condere", o "consecrare".

[105] *Loc. cit.* Clemente relata el mito a modo de introducción a la fórmula simbólica (después de haber recordado el mito eleusino que concierne a la unión de Zeus y Deméter, *supr.* n. 86, cap. III) y, una vez citada la fórmula concluye: ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα; οὐ χλεύη τὰ μυστήρια; él percibía muy bien la relación de la fórmula con el mito, y cuál era el contenido del kernos; no insiste en ello pues no quiere caer en la obscenidad. Fírmico Materno vio en esto mucho menos claro; también Arnobio, V, 20, que se contenta con desarrollar el mito como historia licenciosa, y relaciona con él otro mito, el de Zeus que se cambia en dragón para unirse a Core, la hija que tuvo de Deméter y que habría dado a luz a un toro (Diónisos), mito que debe referirse a los misterios de Sabazios y la iniciación por la serpiente dorada, como lo dice Arnobio, mientras que el primero concierne a la Madre y a Atis.

testículos de un carnero, como si se hubiera mutilado a sí mismo en expiación de la ofensa cometida. Arnobio, refiriendo este mito, dice que Zeus se había transformado en toro para unirse a la Madre. No era posible destacar más claramente la significación del doble sacrificio, tauróbolo y crióbolo, cuyo objeto es la unión con la Madre, por Atis —originariamente esto debía ser la fecundación de la tierra, como en la castración del galo— y su relación con la iniciación, ya que tanto el toro como el carnero son los intermediarios que sirven a Zeus y al mystes para llegar a su fin. El mito que presenta las relaciones de Zeus-Atis y de la Madre, prueba, a falta de otro testimonio, la antigüedad del tauróbolo y del crióbolo en el culto de la Madre y de Atis. En el caso de Sabazios y probablemente también en el de Diónisos, una divinidad masculina reclutaba a sus iniciados mediante un simulacro de unión sexual. En el culto de la gran Madre, una divinidad femenina reclutaba a los suyos por el mismo simulacro; pero aquí el medio simbólico de la unión no era una serpiente dorada; era el miembro generador al natural, que se llevaba a la diosa. El rito que había servido y que servía aún para promover la renovación de la naturaleza, servía también, multiplicándose, para reclutar a los creyentes de la Madre, sus amigos, sus Atis. Pues el mystes se identificó con la víctima, que es también Atis; en cierto sentido muere con aquélla y con éste, lo que no le impide haberse regenerado por su sangre; y por esto revive como Atis, como la naturaleza, por la virtud de esta sangre esparcida sobre él.

Estas conclusiones surgieron, en la medida de su certeza o de su probabilidad, independientemente del sentido que se quiera atribuir a una palabra equívoca en el pasaje donde Fírmico Materno cita la fórmula del misterio. "En cierto templo —dice—, para que el hombre [destinado a morir] pueda ser admitido en el departamento secreto, dice: 'Comí en el tamboril' ", etc. [106]. Muchos [107] ven aquí una alusión a un rito simbólico de muerte que se cumpliría en la cámara secreta; pero parece que se engañan sobre la aplicación de la fórmula ritual, como también sobre el sentido del calificativo atribuido por Fírmico Materno al hombre que quiere entrar. Este autor no tiene la intención de describir los ritos de la iniciación; y no la tiene porque los ignora. Lo que dice es que el iniciado —no el mystes en el curso de las ceremonias de la iniciación—, cuando más tarde, por ejemplo para ciertos ritos comunes de la cofradía, quiere entrar en los lugares reservados donde sólo tienen acceso los iniciados, se hace conocer como tal dando la contraseña. Ésta, en efecto, estaría fuera de lugar si el candidato que se presenta para entrar en "el departamento secreto" la dijese durante la iniciación; pues no es en absoluto verdad que en ese momento haya "penetrado bajo el baldaquín". En estas condiciones el epíteto: "destinado a morir" no puede apuntar a

[106] Texto anteriormente citado, n. 99.

[107] Dieterich, 162; De Jong, *Das antike Mysterienwesen,* 203; Hepding, 195; también Graillot, 183, que construye sobre esto todo un ritual.

una ceremonia que estaría a punto de cumplirse, sino que determina, según el escritor, la posición del hombre de quien se trata. El que pide entrada en el lugar sagrado está destinado a la muerte y no piensa en ella; habla de un alimento y de un brebaje que considera ingredientes de inmortalidad; son, por el contrario, venenos mortales, tal como Fírmico Materno lo explica comentando la fórmula [108]. Su lenguaje carece de claridad [109]; pero sería imputarle gratuitamente el colmo de la incoherencia e incluso de la contradicción, si se le hace decir que en la cámara secreta se cumple un rito de muerte, mientras que según él, y en la realidad, la fórmula del misterio sólo contiene símbolos engañosos de vida y de inmortalidad. La muerte simbólica se ubica antes de la entrada en la "cámara nupcial"; pertenece al ceremonial del tauróbolo, y no puede suponerse una repetición de ella. Quizás se ofreciera al iniciado, al salir de la cámara nupcial, el brebaje de leche del que habla el filósofo Salustio [110]. Al menos el rito, que tuvo su paralelo entre los cristianos en las ceremonias complementarias del bautismo, era también en el culto de Cibeles y Atis un símbolo del renacimiento cumplido, de la vida nueva y totalmente joven del mystes.

El bautismo sangriento mediante el tauróbolo y el crióbolo precedía a los ritos aludidos en la fórmula que explicamos antes. Pero hemos podido ver ya que el rito se celebraba también independientemente de la iniciación y que los emperadores romanos, a quienes su dignidad no permitía someter su persona a un rito extranjero, cumplían el tauróbolo por poder. Los textos epigráficos testimonian que el tauróbolo y el crióbolo se celebraban, sea para los fieles que recibían sobre sí la sangre de la víctima, sea para beneficio de otras personas ausentes, tal como sucedía con el emperador [111]. Ya hemos citado el caso de los cristianos de Corinto que se hacían bautizar en lugar de sus padres. En este caso se sobrellevaba el tauróbolo para la salvación de otros seres. Esta variedad, el tauróbolo para el emperador, es la más antiguamente atestiguada en textos epigráficos [112] e incluso literarios. Pero no debería concluirse apresuradamente que los tauróbolos privados derivaron de este tauróbolo público. Sería como sostener que los fieles de Corinto comenzaron por hacerse bautizar en bien de sus padres muertos [113], y luego consideraron oportuno recibir el bautismo para su propia salvación. Quizás tampoco convenga afirmar apresuradamente, y sin prueba positiva, que el tauróbolo público y el tauróbolo privado no tienen el mismo origen, y que los

[108] *Supr.* n. 101.

[109] La lección *moriturus* no es, por otra parte, totalmente segura; pero la variante *introiturus* puede parecer demasiado fácil; sin embargo no carece de significación, puesto que se trata de penetrar en un lugar donde la mayoría de los mortales no entra jamás.

[110] *De diis et mundo*, 4 (*ap.* Hepding, 59).

[111] "Sólo el sirio Heliogábalo se hizo taurobolizar, quizás por imitación de los reyes de Asia." Graillot, 164.

[112] Ver la lista de estos tauróbolos en Graillot, 159-160.

[113] Cf. *supr.* pág. 40.

tauróbolos privados fueron introducidos en los países latinos posteriormente a los tauróbolos públicos [114], o que el tauróbolo y el crióbolo, a pesar de ser muy antiguos en su país de origen, que sería la Capadocia, no fueron incorporados al culto de Cibeles y Atis sino mucho después del establecimiento de este culto en occidente [115].

Los eminentes sabios que formularon estas conclusiones no consideraron suficientemente, parece, que el culto de Cibeles es un culto de misterio; que lo era bastante antes de que la gran Madre del Ida fuese llevada a Roma; que tauróbolo y crióbolo son esencialmente ritos de iniciación; que pudieron y debieron, en su carácter de tales, permanecer largo tiempo secretos; que siempre habrían permanecido quizás así, si el culto romano de Cibeles hubiese quedado sometido a la reglamentación severa que le había impuesto la república; que la libertad acordada por Claudio debió de tener por consecuencia ubicar el culto frigio bajo una especie de protección imperial a la que corresponde, en la liturgia de la Madre, el tauróbolo para el emperador; que este tauróbolo oficial, público, es, naturalmente, el primero del que se haya hablado; que, sin embargo, no podía ser sino imitación de los ritos antiguamente practicados en secreto dentro del templo; que los tauróbolos privados debieron continuar durante bastante tiempo perteneciendo a los ritos secretos de la iniciación, y que, por este motivo, no podían ser objeto de inscripciones conmemorativas [116]; que podríamos tener al respecto sólo indicaciones muy vagas e inseguras, si la iniciación de la Madre hubiera continuado siendo tan rigurosamente cerrada como la de Eleusis; que el secreto, empero, se atenuó; que la publicidad de ciertos tauróbolos acarreó poco a poco, si no la completa publicidad, al menos la divulgación y la conmemoración de todos; de modo que finalmente tauróbolo y crióbolo, sin dejar de pertenecer a los ritos de iniciación de la Madre, llegaron a perder su carácter secreto y a parecerse más bien a prácticas especiales de devoción en el culto de Cibeles y de Atis. Ya que el argumento *ex silentio* es particularmente débil en esta materia, parece muy imprudente historiar el tauróbolo y el crióbolo según el silencio de los textos, y esto por varias causas: primero, por la estrecha conexión que existe entre los ritos de la castración de los sacerdotes galos y los ritos de la iniciación común mediante el tauróbolo y el crióbolo, ritos tan primitivos en su género como los de la castración; luego, porque el mito de Zeus que castra al carnero en lugar de automutilarse y arroja los restos a la Madre, parece atestiguar implícitamente la antigüedad del crióbolo y la ofrenda de los testículos de animales, paralela a la ofrenda que hacían los galos de sus propios órganos [117]; además, por la inverosimilitud de una introducción

[114] Hepding, 199; Wissowa, 325. Ver, en sentido contrario, Gruppe, 1553.

[115] Cumont, 62-63; el mismo en *Revue d'histoire et de lit. religieuses*, VI, 1901, 105-106, conjetura que el tauróbolo provendría de los cultos capadocios de Mâ-Bellona y de Anahîta. Cf. Gruppe, 1552.

[116] Graillot, 158.

[117] Cf. Gruppe, *loc. cit.;* igualmente Hepding, 201; Graillot, 156.

tardía que no prueba directamente nada en un culto que tenía viejas tradiciones propias, y, por último, porque no podemos decir de qué culto Cibeles habría tomado el tauróbolo y sólo podemos formular conjeturas al respecto. Por lo tanto, no resulta en modo alguno temerario seguir la verosimilitud admitiendo, hasta que se pruebe lo contrario, que tauróbolo y crióbolo son ritos antiguos en los misterios de Cibeles y Atis.

Todos conocen la descripción que Prudencio hizo del tauróbolo y casi todos admiten que esta descripción es la del tauróbolo común, en los tiempos en que Prudencio pudo ser testigo de él. El poeta cristiano nos muestra al "pontífice supremo" descendiendo al fondo de una fosa, con la frente ceñida de vinchas preciosas, con una corona de oro, vestido con una toga de seda, para recibir la consagración. La fosa está cubierta por una plancha que presenta agujeros. Se trae un enorme toro, que lleva, también, una lámina de oro en la frente. Se abre el pecho a la víctima con la lanza sagrada; un río de sangre caliente brota de él y se esparce a través de los agujeros de la plancha, lluvia que cae sobre el sacerdote y mancha sus hábitos; a ella ofrece su rostro para que le cubra las orejas, los ojos, las fosas, nasales, los labios e incluso la lengua. Pero el animal se va enfriando, la sangre cesa de manar; se saca el cadáver rígido, se abre la fosa y el pontífice, horrible en su aspecto, avanza, todo manchado de sangre que se coagula sobre su cara, su barba, sus adornos y su vestido. Sucio como está, se lo saluda y adora a distancia: ¿la sangre del animal muerto no lo ha purificado en su agujero? [118].

Los críticos declaran a porfía que el mystes es considerado sacerdote, o bien que el tauróbolo era una consagración sacerdotal. Y es verdad que

[118] *Peristeph.* 1006-1050.

1011. *Summus sacerdos* nempe sub terram scrobe
Acta in profondum *consecrandus* mergitur,
Mire infulatus, festa vittis tempora
Nectens, corona tum repexus aurea
Cinctu Gabino sericam fultus togam...
1021. Huc taurus ingens fronte torva et hispida,
Sertis revinctus aut per armos floreis,
Aut impeditis cornibus deducitur,
Nec non et auro frons coruscat hostiae
Setasque fulgor bractealis inficit.
Hic ut statuta est immolanda bellua,
Pectus sacrato dividunt venabulo...
1031. Tum per frequentes mille rimarum vias
Inlapsus imber tabidum rorem pluit,
Defossus intus quem *sacerdos excipit*...
1041. Postquam cadaver sanguine egesto rigens
Conpage ab illa *flamines* retraxerint,
Procedit inde *pontifex* visu horridus...
1046. Hunc inquinatum talibus contagiis,
Tabo recentis sordidum piaculi,
Omnes salutant atque adorant eminus,
Vilis quod illum sanguis et bos mortuus
Foedis latentem sub cavernis laverint.

los sacerdotes participaban en él. Pero aquí no se trata de un simple iniciado ni de un simple sacerdote. Lo que Prudencio describe no es un tauróbolo cualquiera, es un gran tauróbolo celebrado por el archigalo, ceremonia pública de la que el poeta pudo ser testigo, ceremonia grandiosa cuyo aparato no conviene de ningún modo a los tauróbolos comunes. El poeta puso en escena al gran pontífice con ropaje ceremonial [119] y por lo tanto no habla de un tauróbolo privado. Describe luego [120] la mutilación de los galos, porque los dos ritos estaban coordinados más o menos lógicamente. Prudencio parece decir que este gran tauróbolo era la consagración del archigalo y no podemos hacer otra cosa que registrar esta indicación. Se elegía al archigalo entre los galos, es decir que ya estaba castrado: el tauróbolo servía para consagrarlo en su función suprema, o bien para renovar su consagración. Sea como sea, admitir que el tauróbolo. tal como Prudencio lo describe, lo celebraba el archigalo para sí mismo, mucho antes que se hablara de tauróbolos para la salvación del emperador, y que todavía se lo celebraba así bajo los primeros emperadores cristianos, cuando ya no había tauróbolo para el príncipe, parece menos temerario que pretender interpretar el cuadro de Prudencio como representación de un tauróbolo privado.

En estas condiciones, los homenajes que recibe el archigalo [121] al salir de la fosa corresponden probablemente a su calidad de supremo Atis; no es seguro que se adorara del mismo modo, al salir del baño sangriento, a todo el que hubiera recibido el tauróbolo. La cosa es posible, sin embargo, ya que todo mystes se identifica más o menos con Atis. El rito, en efecto, identifica al candidato a la iniciación con el dios moribundo y resucitado. La víctima es divina, es Atis, es el toro amante de la Madre [122]; se castrará y matará al toro, tal como se mutiló a Atis y murió. Por otra parte, el mystes se identificará con el toro-Atis, al bañarse con la sangre de la víctima; el mystes está allí, extendido en su fosa, él también en estado de muerte, bajo la sangre que se esparce; está muerto con Atis, él mismo es Atis muerto. Pero la sangre del toro es la sangre divina de Agdistis y de Atis, la que hizo brotar en otro tiempo el almendro que tenía el germen de Atis [123] y las violetas. Esa sangre regenera al hombre que yace en esta tumba, le comunica la vida de Atis, lo hace

[119] Vv. 1011-1015; v. 1033. "sacerdos"; v. 1043, "pontifex". Nótese también que la víctima está adornada como para un gran sacrificio. Graillot, 232, se pregunta si la descripción de Prudencio no podría referirse al tauróbolo del archigalo; pero pone en duda que el archigalo romano haya sido necesariamente eunuco, y supone que "el archigalo se hacía perdonar (?) mediante un tauróbolo".

[120] Vv. 1056-1075 (cf. *supr.* n. 42).

[121] Cf. *Supr.* n. 118, v. 1048.

[122] Mito de Zeus-Atis-toro, aludido *supr.* pág. 85. Dada la génesis del rito, no es indicado ver, con Graillot, 156, en el tauróbolo un sacrificio de redención, como si la víctima animal fuese estrictamente sustituto del hombre; en el toro se sacrifica al dios Atis, más aún que al hombre. La sangre que se derrama sobre el hombre, para regenerarlo, no se ofrece de ningún modo a los dioses infernales.

[123] *Supr.* pág. 73.

renacer como Atis. En calidad de tal, el hombre puede recoger los testículos del toro, que son los despojos de Atis, que son su propio despojo, y presentarlos a la Madre, como en otra época lo hizo Zeus con los testículos del carnero. "Es verosímil que los catecúmenos (de la Madre) recibieran al menos el bautismo criobólico" [124]. La regeneración por medio de una sangre divina, que en la economía de los ritos cristianos es sólo una metáfora, era aquí una realidad. La conciencia de esta afinidad existía en una y otra parte, y debía ser un sacerdote de Atis el que decía a San Agustín: "El dios del bonete (Atis) es también cristiano" [125]. Pero sería ir contra toda verosimilitud adjudicar a la metáfora cristiana el sentido dado al tauróbolo en los misterios de Atis [126]. En efecto, la metáfora cristiana y la idea de regeneración del fiel en la sangre de Cristo proceden necesariamente de ritos como el tauróbolo y de las ideas relacionadas con estos ritos.

El crióbolo se celebraba del mismo modo que el tauróbolo y tenía la misma significación. Eran ritos de regeneración, de renacimiento para la eternidad [127]. Sin embargo, esta idea no era en ellos tan exclusivamente esencial que no se manifestara otra, cuya perspectiva se detiene en la vida presente. Los tauróbolos en beneficio del emperador no eran para su salvación eterna, sino para la salud, la conservación y la prosperidad imperiales, idea que, por otra parte, no se confunde totalmente con la de la salud y la conservación de la persona soberana, pero que representa

[124] Graillot, 178.

[125] *In Joh.* tr. VII, 1, 6. Agustín habla de los engaños de los demonios para tentar a los cristianos: "usque adeo, fratres mei, ut illi ipsi qui seducunt per ligaturas, per praecantationes, per machinamenta inimici, misceant praecantationibus suis nomen Christi...; usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius Pileati sacerdotem solere dicere: 'Et ipse Pileatus christianus est' ". Se podría pensar en Mitra, que también es "pileatus"; pero San Agustín habla además del culto de la Madre y de Atis, y el bonete de Atis tenía una significación que no tenía el de Mitra.

[126] Tal como parece admitirlo Cumont, *Religions orientales*, 66. La relación histórica de las dos economías de salvación está bien definida por Ambrosiaster, *Quaestiones V. et N. Testamenti*, 84: "Et quia in primo mense (en marzo), in quo aequinoctium habent Romani, sicut et nos (los cristianos, que determinan la fiesta de Pascua según el equinoccio), ea ipsa observatio (las fiestas de Atis) ab his custoditur, ita ut etiam per sanguinem dicant expiationem fieri (se trata de la sangre de los sacerdotes y de la de las víctimas en el tauróbolo) sicut et nos per crucem (la conmemoración de la pasión de Cristo): hac versutia paganos detinet (diabolus) in errore ut putent veritatem nostram (el cristianismo, fundado sobre el mito de la cruz) imitationem potius videri quam veritatem, quasi per aemulationem superstitiones quadam inventam; nec enim verum esse posse aiunt quod postea inventum". Es el punto de vista pagano: pero el autor no plantea contradicción aquí en lo que respecta a la prioridad histórica de las fiestas y ritos de Atis, incluso según su interpretación, en la relación con la doctrina y las fiestas cristianas. Veremos más adelante que la actitud de San Justino es la misma frente a los misterios de Mitra. Ver el comentario de Cumont al texto de Ambrosiaster, en *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VIII (1903), 423-424.

[127] "Taurobolio criobolioque in aeternum renatus". Inscripción romana del 376 después de J. C.; en Hepding, 89. De donde también el empleo de la palabra *Natalicium*. Graillot, 172.

cierta virtud divina de la soberanía. "Realizar un tauróbolo para la salvación del príncipe es contribuir a la prosperidad de todo el mundo romano" [128]. Podemos ver que los tauróbolos privados se renovaron al cabo de veinte años [129], como si su eficacia no se extendiera más allá, o tuviera entonces necesidad de ser reforzada. Nada nos lleva a suponer que esta reiteración sea una particularidad reciente [130]. Probablemente la regla antigua haya sido la reiteración periódica, porque la idea de una regeneración para la vida eterna no está al principio ligada a esta consagración. El mystes se transformaba en Atis en la oportunidad, por un tiempo, no para toda la eternidad. Quizás en época antigua se consagrara así a los reyes de Pesinunte, de quienes la tradición dice que fueron al mismo tiempo sacerdotes de Atis, y la reiteración de la ceremonia se introdujo en lugar de una sustitución de personas [131]. La misma periodicidad se habría observado en los ritos aplicados a todos los sacerdotes o a todos los iniciados, si no fue así desde el principio.

Originariamente el rito sangriento no tenía por objeto hacer inmortales a los que participaban en él, sino que los capacitaba para cooperar en las obras de la Madre y de Atis, es decir en las obras de la naturaleza, tal como la iniciación dionisíaca volvía capaces de cooperar en la obra de Diónisos a los bacantes y las bacantes [132]. No era, en sentido estricto, ni un sacrificio purificatorio, ni un sacrificio de homenaje a los dioses, sino un rito mágico y de eficacia positiva. Las ceremonias mágico-reli-

[128] Graillot, 164.

[129] Inscripciones: "*taurobolio criobolioque repetito*" (Roma, 383); "iterato viginti annis expletis taurobilii sui aram constitutit" (Rima, 390). En Hepding, 87, 90. Compárese el *Carmen contra paganos* (escrito anónimo, compuesto en 394; fragmento en Hepding, 61):

Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit
Inflatus dives, subito mendicus ut esses?
Obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta,
Sub terram missus, pollutus sanguine tauri,
Sordidus, infectus, vestes servare cruentas,
Vivere cum speras vigintis mundus in annos?

El tauróbolo está considerado aquí como una purificación efectiva durante veinte años de la vida, pero que da la esperanza de vivir esos veinte años. Encontraremos asimismo en los misterios de Isis la esperanza de longevidad asociada a la de inmortalidad. Nótese que este autor presenta al hombre que ha recibido el tauróbolo con ropaje de mendigo, y no como Prudencio en traje real. Esto, porque ha visto el tauróbolo de un simple particular.

[130] Se ha comparado con la costumbre romana de los *vicennalia* (Cumont, *Revue de philologie*, XVII [1893], pág. 196). Pero jamás se habría pensado en reiterar el tauróbolo si la reiteración no hubiese estado concorde con la idea y la práctica antiguas.

[131] Recordar la hipótesis de Frazer, señala *supr.* n. 77.

[132] Hepding, Gruppe, Espérandieu, Graillot, ubican al tauróbolo en la categoría de los ritos de purificación; pero la idea primera es una idea positiva, comunicación de virtud y vida nuevas, regeneración (Dieterich, Cumont, Reitzenstein), y la idea de purificación se le agregó naturalmente; el conjunto de ambas colmó con el tiempo una significación más espiritual y moral.

giosas que tendían a regular la vida de la naturaleza estaban en manos de los iniciados. No podríamos decir cuándo y cómo surgió la idea de inmortalidad bienaventurada junto a los dioses en este culto, uno de los más bárbaros. Hay que contar, sin duda, para los tiempos antiguos, con la influencia de Tracia y de las ideas que se relacionaban con el culto de Diónisos Sabazios; también con las influencias persas y helénicas. Los misterios de Mitra, en particular, pudieron tener influencia sobre los de Atis. La evolución del antiguo culto de Pesinunte hacia una economía de salvación debió realizarse, en la medida en que ocurrió, antes del comienzo de la era cristiana. La participación de mujeres en el culto está atestiguada en la antigüedad por el mito. Sin embargo el papel de las sacerdotisas parece haber sido secundario. En tiempos del imperio, las mujeres participaban de los beneficios del tauróbolo, y renacían, como los hombres, por toda la eternidad.

Capítulo V

ISIS Y OSIRIS [1]

Los misterios de Isis, que en los primeros siglos cristianos gozaron de gran favor en el Imperio Romano, procedían del antiguo culto egipcio de Osiris y de Isis, pero bastante helenizado en tiempo de los Ptolomeos en el culto de Serapis, que fue como una adaptación reflexiva de la religión egipcia al espíritu y a los hábitos helénicos [2]. Se atribuye un papel en la instauración del culto de Serapis [3] al eumólpida Timoteo: en lugar de hacer depender los misterios eleusinos de los misterios egipcios, convendría, quizás, examinar si los últimos no habrían adquirido su organización definitiva como economía de salvación por influencia de los primeros. Pues la helenización del viejo culto egipcio de Osiris lo desnacionalizó, no sólo poniéndolo al alcance de los no-egipcios, sino también abriendo a éstos el acceso al culto mediante una iniciación que no tomaba en cuenta para nada la nacionalidad y que se ofrecía por sí misma. El problema, sin embargo, podría ser insoluble ya que la liturgia isíaca es completamente egipcia en sus ritos y fórmulas, inclusive después que comenzó a formulársela en griego y en latín. Pero a pesar de la conservación del ritual antiguo, la noción misma de la inmortalidad podría haber sido más o menos helenizada. Veamos qué era el culto de Isis y qué se sabe de sus misterios.

[1] Ver Plutarco, *De Iside et Osiride;* Apuleyo, *Metamorfosis*, XI. Consultar Moret, *Rois et dieux d'Egypte* y *Mystères égyptiens*, París, 1911; Frazer, *Adonis, Attis, Osiris;* Cumont, *Religions orientales*, 69-94 y notas relacionadas.

[2] Sobre el culto de Serapis, ver I. Lévy, *Sarapis*, en "Revue de l'histoire des religions", nov-dic. 1909, marzo-abril 1910, marzo-abril 1911 y mayo-junio 1913.

[3] Plutarco, *De Is.* 28. Cf. Cumont, 71, 232, n. 4; Gruppe, *Griech. Mythol.* 1574-1582, tomando en cuenta la crítica, quizás exagerada, de I. Lévy, *Revue* citada, marzo-abril 1910, págs. 195-196; Pettazzoni, 167-174. Como quiera que se piense acerca de Timoteo el eumólpida, parece indiscutible una helenización del antiguo culto egipcio de Isis y Osiris.

I

Osiris, y no Isis, es el personaje que está en primer plano en la antigua religión egipcia. Sin embargo en el siglo V antes de nuestra era, cuando Heródoto visitó Egipto, parece que Isis era una divinidad muy popular [4], más popular que Osiris, en contradicción con la importante ubicación que éste retenía en el culto y que nunca perdió. Cuando la religión osiriana y sus misterios se difunden en el mundo mediterráneo, Isis es la figura principal, como Deméter en el culto de Eleusis, como Cibeles en el culto de la Madre y de Atis. Osiris debía a Isis su resurrección y su inmortalidad; ella había instituido los misterios en que se perpetuaban los ritos que habían hecho resucitar a Osiris; ahora ella otorgaba en esos ritos una prenda de inmortalidad a los hombres [5].

Desde época antigua el culto osiriano comprendía ritos públicos y ritos secretos, reservados por ende, al menos en cierta manera, a personas privilegiadas, y en relación con éstas el común de los egipcios se consideraba profano. Heródoto, sin embargo, no habla de iniciación y estos ritos no son en modo alguno de cofradía: son las partes secretas de las fiestas públicas y no intervienen aquí más que las personas calificadas para tener un papel en estas funciones particularmente santas [6]. La existencia de tales ritos no autoriza, pues, a suponer que los templos egipcios, incluso los de Isis y Osiris, fueran centros de iniciación comparables, en mayor o menor grado, al santuario de Eleusis. Aunque haya visto muchas de estas ceremonias, Heródoto no se envanece de que se lo hubiese admitido en virtud de alguna iniciación; él cree que Isis es Deméter y Osiris Diónisos. Pero no se considera mystes de Isis o de Osiris; calla, no obstante, acerca de lo que ha visto y conocido de estos ritos secretos, y acerca de ciertas leyendas, explicativas de los ritos, que los sacerdotes le confiaron, tal como lo haría en relación con un misterio. De esto podemos deducir que los sacerdotes fueron benevolentes con su curiosidad, pero que le hicieron sentir a la vez el carácter sagrado de sus revelaciones y de los ritos secretos que le permitían ver, de modo que el mismo temor religioso que hacía guardar el secreto de los misterios, le ató la lengua.

En este antiguo culto, los ritos secretos eran complementarios de los ritos públicos y formaban parte de una misma religión oficial: no eran

[4] Cf. Heródoto, II, 40-41, 59, 61.

[5] Ver, por ejemplo, la inscripción de Ios (siglos II o III d. J. C. *Inscript. Graecae*, XII, V, 1, pág. 217; reproducida en Deissmann, *Licht von Osten*, 91).

Se ha notado ya (Deissmann, 87, 193) que Isis y el Cristo del cuarto Evangelio hablan la misma lengua, revelándose a sí mismos en letanías (cf. Juan, VI, 40, 48, 51; VIII, 12, 43; IX, 5; X, 7, 9-11, 30; XI, 25, etc.). Pero es Isis quien habló primero. La plegaria de Cristo en Mateo, XI, 25-30 (Lucas X, 21-22) es del mismo tono. Isis dio leyes a los hombres e instituyó misterios como Deméter.

[6] Cf. Heródoto, II, 48, 61 (descripción de las fiestas públicas cuya leyenda sagrada Heródoto no se permite narrar); 171 (fiestas nocturnas sobre el lago de Saïs, que son secretas y que el historiador compara con las Tesmoforias helénicas).

ritos de iniciación privada, exteriores o laterales con respecto a la religión común. Unos y otros se relacionan al mismo conjunto ritual y corresponden a los diversos momentos de los mitos osirios. Pero este mismo ritual será el del culto cosmopolita de Isis, siempre con una parte de ceremonias públicas, accesibles a todos [7], y una sección de ceremonias secretas, accesibles sólo para personas iniciadas. En efecto, las partes secretas comprenderán ritos de iniciación: adaptación de los viejos ritos a fines particulares, individuales, hecha para reclutar no sacerdotes o simples fieles, sino familiares que vendrán a buscar junto a Isis la gracia de la inmortalidad.

El culto osiriano se prestaba muy especialmente para esta transformación. La antigua religión egipcia, sin ser principalmente un culto de los antepasados, era sobre todo una religión de la muerte. Los ritos y los mitos osirianos, que se referían a la muerte y a la resurrección de un dios, se impusieron, en cierto modo, en toda la religión. Llegaron a dominar e incluso constituyeron el ritual de los dioses y el ritual de los muertos. La liturgia común del sacrificio era una especie de repetición y una reducción de los ritos que habían devuelto la integridad de su persona y la vida a Osiris muerto [8]. En cuanto al ritual de los funerales, era la aplicación a los hombres difuntos de lo que se había hecho para Osiris originariamente; era el medio reconocido para hacer del muerto, por la virtud de los ritos osirianos, un nuevo Osiris [9].

Pero esta predominancia del mito y de los ritos osirianos, que creó la unidad relativa de la religión egipcia y orientó su evolución histórica, no es un hecho primitivo. Es ya el fruto de una larga y compleja evolución, cuyas líneas, incluso las más generales, sólo pueden reconstituirse por conjetura. Sin embargo algunos hechos esenciales parecen establecidos. El mito osiriano gira alrededor de antiguos ritos funerarios y agrarios más o menos coordinados entre sí. El ritual funerario del divino Osiris, que jamás existió personalmente como dios, que nunca fue muerto ni desmembrado ni restaurado ni resucitado, no es otra cosa que el ritual primitivo de los funerales reales. Este ritual, como ritual del divino Osiris, posteriormente se transformó, en gran medida, en el de todos los dioses. Es el ritual funerario de los reyes que poco a poco se convirtió en el ritual común de los muertos.

Esta evolución supone que existía en el comienzo una participación muy estrecha y hasta una especie de identidad entre el dios y el rey [10]. Para que el ritual de los funerales reales haya podido ser al mismo tiempo el ritual del culto de Osiris, es preciso que el rey egipcio —conviene emplear esta expresión más que decir el rey de Egipto, pues la religión osiriana se constituyó, en sus elementos esenciales, en tiempos prehistó-

[7] Ver Moret, *Rois et dieux*, 183-189.

[8] Ver Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, París, 1902.

[9] Ver Erman, *Die aegyptische Religion* [2], c. V.

[10] Sobre la concepción egipcia de la realeza, ver Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902.

ricos, antes de las dinastías que reinaron en el alto y en el bajo Egipto— es preciso, pues, que el rey egicio haya encarnado de algún modo a Osiris. Sólo con esta condición se podrá explicar que el ritual funerario, instituido para los antiguos jefes de alguna tribu egipcia, se haya transformado, o más bien haya sido el de un dios. Queda por saber sobre qué se fundaba la participación mística entre Osiris y el rey, a título de qué éste, vivo y muerto, podía representar a aquél.

La personalidad mítica del dios Osiris, tal como aparece en la historia, es muy compleja, y entre los elementos que constituyen su fisonomía puede parecer difícil elegir el que debe considerarse central y primitivo. Todos conocen este mito [11]. Osiris, hijo de Geb, dios de la Tierra, y de Nuit, señora del Cielo, sucedió a su padre en el trono de los dos Egiptos, en la remota época en que los dioses por sí mismos y directamente presidían el gobierno de los hombres. Los predecesores de Osiris no habían logrado civilizar a la humanidad. Gracias a él los hombres renunciaron a su existencia de bestias salvajes y dejaron de comerse unos a otros [12]; les enseñó a distinguir las plantas alimenticias de las otras especies vegetales y a cultivarlas. Con la ayuda de su mujer Isis, que a la vez era su hermana, les enseñó el trabajo de la tierra; también les habría enseñado todas las otras artes, hasta la astronomía. Después de esto, dejando el reino en manos de Isis, habría recorrido el mundo a la cabeza de un ejército, más para civilizarlo que para conquistarlo. A su regreso muere en una emboscada que le preparó su hermano Seth, ayudado por setenta y dos cómplices; encerrado vivo en un sarcófago, se lo arroja al Nilo y el ataúd va flotando hasta Biblos, donde choca con un matorral y queda unido al tronco de un árbol gigantesco. El árbol es cortado y se lo convierte en columna en el palacio del rey Malcandro. Isis sabía por qué brazo del Nilo se había ido el cofre y adónde había llegado; llega a Biblos y, después de varios incidentes maravillosos, recobra el sarcófago, lo lleva de regreso a Egipto y lo oculta en Buto, donde se criaba su hijo Horo. Una noche, mientras Seth cazaba (parece que Seth, como divinidad animal sería un galgo salvaje [13] y que una de las formas de Osiris podría ser la liebre) [14], descubre el sarcófago al claro de luna, y tras reconocer el cuerpo de Osiris, lo destroza en catorce pedazos que dispersa en distintos lugares" [15]. La triste Isis debe recomenzar sus búsquedas; encuentra una tras otra las partes del cadáver, excepto una, el miembro viril, que había sido arrojado al río y que ciertos peces habían comido [16]. En cada lugar en que encuentra un trozo del cuerpo,

[11] Resumen en Moret, *Rois et dieux*, 79 y sigs.
[12] Cf. *supr.* n. 5.
[13] Loret, *ap.* Moret, 82, n. 2.
[14] Moret, 82, n. 1.
[15] Plutarco, *De Is.* 18.
[16] Plutarco, *loc. cit.* "La única parte del cuerpo de Osiris que Isis no encontró fue el miembro viril; no bien él cayó al río, el lepidoto, el pagro y el oxirrinco se lo devoraron. Por esto el horror especial que inspiran estos peces." Más arriba (7)

Isis ubica ese resto en una estatua de cera y erige una tumba a su esposo. Por esto es que varias ciudades reclaman el honor de poseer la tumba de Osiris. Pero algunos pretenden que sólo una tumba es la verdadera y que tiene el cuerpo entero, reconstituido con todos los miembros que Isis había juntado. "Para reemplazar el miembro viril Isis hizo una imitación de él; así consagró el falo, cuya fiesta celebraron después los egipcios [17]". Después que Isis sepultó en la inmortalidad a Osiris, su hijo Horo lo vengó y reinó en su lugar.

Todos los elementos de esta leyenda no tienen la misma antigüedad. La idea dominante no deja de ser la que muestra a Osiris como el faraón ideal, soberano de todo el Egipto, monarca bienhechor que extiende su poder hacia las otras comarcas del mundo, como lo hicieron los Sesostris, los Tutmosis y los Ramsés. Osiris debió comenzar como rey de poca envergadura. El mito de Osiris, en Biblos, por antiguo que sea [18] es una verdadera interpolación en el mito egipcio; pero atestigua a su manera una relación histórica entre los cultos de Osiris y Adonis, al mismo tiempo

---

Plutarco dice que los habitantes de Oxirrinico no comen el pez del mismo nombre, que la gente de Siena no toca el pagro, y que los sacerdotes se abstienen de todo tipo de pescado. La relación de estas prohibiciones con el mito osiriano es artificial y el detalle del falo no encontrado queda por explicar. Muy probablemente alude a él Heródoto, II, 48, donde describe una faloforia en la que las mujeres egipcias llevaban estatuas itifálicas (de Osiris) cuyo falo era casi tan grande como la misma estatua. Heródoto no quiere narrar la leyenda sagrada que explica esta singularidad. Lo que él quiere callar no nos instruiría mucho más de lo que dice Plutarco. Lo que Heródoto no quiere decir se adivina: el falo de la estatua es tan grande porque representa no un miembro natural sino el que se debió fabricar para reconstituir el cuerpo de Osiris íntegro. Explicación artificial también: la estatuilla itifálica expresaba inocentemente la gran virtud fecundante del dios. Pero ¿la pérdida del falo no se habrá imaginado para justificar la faloforia? Nada es menos probable. El elemento mítico parece muy antiguo y ligado al mito del desmembramiento. Ahora bien, si el desmembramiento corresponde, como se verá luego, a un antiguo rito de fecundación de los campos mediante dispersión de los miembros de una víctima humana, el falo enterrado (o arrojado al agua para aumentar la virtud de ésta) no podía encontrarse al cabo de cierto tiempo, como las osamentas, e interesaba por otra parte a la fecundación del suelo que quedase allí. Cf. Frazer, 336.

[17] Plutarco, *loc. cit.* Esta fiesta es aquella de la que habla Heródoto. Plutarco vuelve a ella en *De Is.* 12 y 36. Pero da dos explicaciones de esta fiesta, llamada de las Pamylias: dice en primer término (12) que se la celebra porque Osiris al nacer fue confiado a un cierto Pamyles, de Tebas, luego (36) que Isis instituyó la fiesta para recordar el falo artificialmente restituido. Es que en el fondo el nacimiento y la resurrección de Osiris son una misma cosa: el renacimiento de la vegetación. Según Heródoto, para esta fiesta cada egipcio degollaba frente a su puerta un lechón que entregaba al pastor que se lo había vendido, para que se lo llevara. Plutarco (8) dice que sólo se sacrificaba cerdo en ese día del año, porque Tifón (Seth) iba persiguiendo a un cerdo durante el plenilunio, cuando encontró el sarcófago de Osiris. Así el cerdo habría sido víctima particular de Osiris: el cerdo habría sido Osiris, como era Adonis, como era Atis. Cf. Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild,* 1912, II, 30-31; Baudissin, *Adonis und Esmun,* 148-149.

[18] Indicaciones sobre este punto en Moret, 84, n. 2. Cf. Baudissin, 185-202. Los descubrimientos recientes confirman estas relaciones muy antiguas de Egipto con Biblos.

que una contaminación del mito osiriano por el de Adonis. En efecto, la idea del sarcófago en el árbol, a la que no se pudo llegar de primera intención, se explica fácilmente por la influencia del mito de Adonis, que estaba en el árbol en estado fetal y salió de allí vivo [19], lo que es más natural y conviene a un dios de la vegetación. Pero la adaptación del mito de Adonis a Osiris se llevó a cabo con gran facilidad, ya que Osiris mismo, que parece haber sido tantas cosas, fue muy antiguamente, como Adonis y antes de entrar en contacto con él, un árbol [20], es decir, un espíritu o un dios de la vegetación. Cuando se reconduce el cadáver de Osiris desde Biblos a Egipto, nos encontramos en el mismo punto que antes de partir, en presencia de Seth asesino de Osiris. El hecho de que se lo ponga en el ataúd, se anticipa a la marcha lógica del mito primitivo, en el que Osiris, primero muerto y sin duda desmembrado, no lograba un sarcófago hasta su sepultura definitiva. El papel de Isis junto a Osiris recuerda, en muchos aspectos, el papel religioso de las reinas junto a los faraones. La reina es la hermana, según la costumbre de las dinastías reales [21], donde se diría que la legitimidad atañe más o menos a la descendencia materna, quizás porque en ésta se tenía en cuenta la línea materna entre los antiguos egipcios [22]. Los elementos esenciales del mito son la muerte de Osiris y su desmembración, luego la reconstitución del cuerpo y los ritos cumplidos sobre él, ritos que son, a la vez, los de una sepultura y una apoteosis; también el papel de Isis, esposa y madre, esposa del Osiris que muere, madre del Osiris que nace para reemplazar al Osiris muerto, a saber, Horo; por último, la relación de Isis y Osiris con la agricultura. Son los ritos los que nos mostrarán cómo este último punto se relaciona con los dos primeros.

Desdichadamente estos ritos se conocen muy imperfectamente [23]. Los egiptólogos señalan una "fiesta de cortar las gavillas". Nos dicen que "el rey recordaba la muerte de Osiris, dios de la vegetación, cortando con su hoz una gavilla e inmolando un toro blanco, consagrado a Min, dios de la energía fecundante". Sabemos además que Osiris es "la gran víctima", el toro del sacrificio. Sobre un sarcófago del medio imperio dice un muerto: "Yo soy Osiris..., soy Nepra (el dios del trigo) cortado". En la misma estación de la siega, encontramos atestiguada una fiesta de la "gran salida", o procesión fúnebre, en tiempos de la duodécima dinastía, en Abidos: una procesión conducida por el dios-perro, Anubis, iba llevando una barca por el borde del río hasta el lugar donde yacía el cuerpo de Osiris, es decir su simulacro (que aquí se supone entero); un grupo enemigo, los secuaces de Seth, trataban de impedir a los amigos de Osiris que se llevaran el cuerpo en la barca. Se trataba una batalla que terminaba con el triunfo de los amigos de Osiris. Pero Horo

19 Cf. Baudissin, 173; Frazer, 191; art. *Adonis*, en Roscher, I, 70.
20 Frazer, 339.
21 Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, 51, 271.
22 Frazer, 398.
23 Ver para este tema Moret, *Mystères*, 6-9.

continuaba persiguiendo a sus enemigos mientras el cortejo se dirigía a un sitio llamado Ropeker, para celebrar los funerales, a cuyo término una estatua adornada sustituía al simulacro del cadáver. La fiesta acababa con el retorno triunfal del dios resucitado [24]. Parece que estos combates litúrgicos se celebraban en muchos lugares y no eran más que un juego. Heródoto habla de ellos, porque eran públicos, sin permitirse revelar el mito que les corresponde; señala que los había en Busiris, para la gran fiesta de Isis, en que miles de hombres y de mujeres luchaban por Osiris, mientras el toro del sacrificio era quemado sobre el altar [25]. Este historiador vio una batalla semejante en Papremis, para la fiesta de Horo, cuya estatua, previamente sacada del templo, volvía a él después de un combate violento en el que se aplastaba a los adversarios: evidentemente se trata de lograr el advenimiento de Horo [26]. Casi no se puede dudar de que estos combates hayan sido originariamente, en Egipto como en otros lugares, ritos de estación, y aquí ritos agrarios. Esto confirma, al menos en general, el carácter agrario y de estación del culto de Osiris.

La fiesta de Abidos, por antigua que sea relativamente, presenta un carácter de modernidad en cuanto que el cuerpo de Osiris se encuentra allí intacto, y los ritos de la sepultura debían ser simplificados en esa medida. Esta fiesta no deja de tener su interés, porque en ella vemos que se suceden la muerte, la sepultura y la resurrección del dios, tan de cerca, y aún más de cerca que la muerte, el duelo y la resurrección de Atis. Pero aquí no es la resurrección, la fiesta de la renovación de la naturaleza, la que trae consigo la conmemoración del duelo; es la fiesta de la cosecha, la conmemoración de la muerte de Osiris, la que trae consigo la fiesta de la resurrección, y tanto más fácilmente ya que los ritos egipcios de la sepultura eran ritos de resurrección. Por otra parte, en Egipto mismo se produce el caso contrario ya que la fiesta de la renovación de la naturaleza tiene mayor importancia. La fiesta de la "la erección del *dad*", que se celebraba en tiempos de Amenofis III en honor de Osiris, en Buto [27], es análoga y quizás idéntica a la fiesta de Busiris

[24] Texto traducido en Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I, 297-300, inscripción del sacerdote Ikhernofret (*Igernefrit* en Moret). Este sacerdote tenía en la fiesta el papel de Horo, "cuando iba a vengar a su padre".

[25] Heródoto, II, 40. Era "la fiesta más grande" de Isis. Se hacía un sacrificio y se luchaba en ayunas. Después de una buena lucha, y consumida la víctima, se comían los trozos que se habían apartado antes de ponerla sobre el altar. Este rito de comunión sacrificatoria en una ceremonia popular y en el culto de Isis es tanto más notable cuanto que es difícil encontrar otros semejantes en el servicio oficial de los templos.

[26] Heródoto, II, 63. Era "un violento combate a golpes de bastón" en el que "debían romperse muchas cabezas"; sin embargo, los egipcios decían que "nadie había sido muerto nunca" en esta ocasión. Buena falta hacía creer tal cosa para arriesgarse en un tumulto que, por lo demás, se suponía importante para el bien común.

[27] Los egiptólogos se preguntan (Moret, 10) si el *dad*, que tiene la apariencia de un "pilar con cuatro capiteles", representaría "cuatro columnas vistas una detrás

que presenció Heródoto. Una columna de madera, que representaba sin duda a Osiris-árbol, descansaba en tierra para representar al dios muerto; se la levanta para figurar al dios resucitado, mientras se bate alrededor la gente del lugar; un poco más lejos unos hombres, que conducen bueyes uncidos, representan una escena de agricultura. La fecha de esta fiesta no era la época de la recolección, sino más bien la de la siembra. Aquí Osiris no es en forma especial el espíritu del grano, sino el de la vegetación, que más tarde se centralizará en el del grano. El elemento Osiris-árbol será particularmente significativo, si se admite que Busiris es el lugar de origen del culto de Osiris [28].

Entre las fiestas de Osiris las más importantes eran las que se celebraban en tiempos de los tolomeos, a principios del invierno, del 12 al 30 de choïak (noviembre), en dieciséis grandes ciudades de Egipto [29]. El punto de partida era la muerte del dios, como vimos antes en la fiesta de Abidos. Se representaba el desmembramiento del cadáver y la dispersión de los pedazos, luego Isis partía "a la búsqueda", acompañada por su hijo Toro, por Thot y Anubis; "buscaba con ellos en todas partes mientras se lamentaba, hasta que "encontraba". La "búsqueda" y el "descubrimiento" eran los momentos más importantes de estas fiestas; permanecieron así en el culto isíaco fuera de Egipto [30]. Los dioses, es decir los sacerdotes y sacerdotisas que asumían los papeles divinos, reconstruían a continuación el cuerpo de Osiris. Se hacían imágenes nuevas para esta circunstancia, como hemos visto antes, en Abidos, que se sustituía el simulacro del cadáver por otro. Las imágenes se fabricaban con tierra mezclada con trigo, perfumes y ungüentos preciosos. Una vez que la estatua estaba hecha y cubierta con su mortaja, Isis y Neftis, su hermana, como las lloronas de los funerales, llamaban a Osiris, suplicándole que volviese para habitar su forma reconstituida. Y, cosa bastante sor-

---

de la otra, según las reglas de la perspectiva egipcia, o quizás un tronco de árbol sin ramas" que habría tomado "por estilización" la forma del pilar en cuestión. Pero ¿cuál podría ser la significación religiosa de una "perspectiva" de cuatro columnas? ¿Cómo podría identificarse esta "perspectiva" con Osiris? ¿No estamos más bien en presencia de una ceremonia más antigua que los templos con columnas? Maspero, I, 130, ve en el *dad* cuatro columnas superpuestas, y cita la opinión de los teólogos que decían que el *dad* era la columna vertebral de Osiris. La indicación no es desdeñable. A juzgar por la imagen que reproduce Moret, el *dad* no era un objeto muy pesado: se lo levantaba, sin tocarlo, con dos cuerdas; el rey en persona, sin duda por una cuestión de fórmula, sostenía una de esas cuerdas, mientras tres individuos sostenían la restante; uno solo por detrás bastaba para impedir que el *dad* se desviara a derecha o a izquierda, mientras se lo levantaba. Debía ser un palo de madera (Meyer, *Geschichte der Altertums*, I, II, 70), lo que nos hace pensar en el pino de Atis.

28 Maspero, *loc. cit.*

29 Moret, *Rois et dieux*, 87-93, según Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, en "Recueil de travaux relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes'", II-V. Plutarco, *De Is.* 39, ubica fiestas similares en el mes de athyr. Sobre esta divergencia, ver Frazer, 325-329. Según *De Is.* 13, Osiris fue muerto y arrojado al río por Seth el 17 de athyr.

30 Erman, 270.

prendente, la resurrección del dios, que es preocupación constante, se da poco en los ritos, en donde parece haberse representado, sobre todo mediante la germinación del cereal en la estatua de tierra, debidamente regada y ubicada bajo los sicomoros sagrados que son los árboles de Nuit, madre de Osiris.

Pero junto a este renacimiento vegetal, en el que sin duda aparece claramente el carácter esencial y primitivo del dios, y también el de la fiesta, como fiesta de la siembra, había una resurrección humana, real y divina, que ocurría al menos en los ritos cotidianos de los mismos templos en donde se celebraban las grandes fiestas anuales relacionadas con el ciclo de la vegetación. Esa resurrección revela otro aspecto del carácter de Osiris [31]. El ritual funerario se encuentra aquí entero, aunque reducido a la duración de un servicio diario. Cada una de las doce horas del día y de la noche, que es una hora de guardia alrededor de Osiris para un grupo determinado de divinidades, forma un pequeño drama fúnebre seguido de resurrección. Lamentaciones de Isis y Neftis; papeles activos de Horo, Anubis y Thot; acarreo del agua del Nilo (que es el agua del océano originario), de donde nacieron los dioses y surgió el mundo (en el comienzo es el agua del Nilo, sin la cual no hubiera habido cosecha), y de donde ahora renace Osiris. Se reconstituye el cuerpo desmembrado del dios y se le restituye el movimiento de sus miembros untándolos, haciendo pases y toques mágicos (tal como se practicaban sobre las momias y las estatuas funerarias). Otro medio más para resucitar a Osiris es hacerlo pasar a la piel de una víctima (como sucede o se supone que sucede con los muertos), a menudo a la de una vaca, que es, en este caso, la vaca celeste, Nuit, madre de Osiris (vimos antes que si Osiris moría como toro en la cosecha, bien podía renacer en el cuerpo de una vaca; pero aquí un dios muerto como hombre renace dios pasando por el seno de la vaca divina), Anubis mismo pasaba por este proceso en bien de Osiris, como lo hacía un sustituto en lugar del muerto en los funerales [32]. Así es que Osiris, que moría siempre, resucitaba continuamente: representa el espíritu de la vegetación que muere y resucita anualmente; es el rey divino, muerto, desmembrado, reconstituido íntegro en su cuerpo y resucitado en la inmortalidad.

Este mito y su ritual quizá sólo pueden explicarse mediante una relación inicial entre el dios y el rey, los ritos agrarios y la función real, los sacrificios en favor de las cosechas y los funerales del soberano [33]. Se pensó que Seth había desmembrado a Osiris, espíritu de la vegetación y del cereal, y que Isis lo había reconstituido, porque en tiempos muy antiguos se dispersaban realmente los miembros del jefe en distintos lu-

[31] Moret, *Mystères*, 17-34.

[32] Moret, 34-66, estudia largamente este rito del paso por la piel. Comparar lo que cuenta Heródoto, II, 129-132, de la ternera de madera dorada en la que Micerino habría sepultado a su hija. Esta vaca dorada debe ser, por otra parte, "el buey de oro" del que habla Plutarco, *De Is.*, 39, y que representa a Isis.

[33] Cf. Frazer, 330-338.

gares, luego se los recogía al cabo de cierto tiempo, para darles sepultura definitiva. Estos restos del soberano son los recogidos en la piel para reanimar al muerto. No estamos frente a una simple hipótesis, pues esta forma de dar sepultura reuniendo los huesos previamente esparcidos, parece haberse practicado en Egipto en tiempos prehistóricos [34]. Y no se puede decir que el rito funerario fuese una imitación del mito osiriano, pues en esta hipótesis el mito quedaría sin explicación. El mito, por el contrario, supone un rito como comentario más o menos exacto. Le sucede a Osiris lo mismo que le había sucedido a los reyezuelos de la antigüedad: se los investía, como a Osiris, de poderes divinos y, en Egipto, como se comprueba en todas partes en los comienzos de la civilización, presidían los ritos estacionales como sacerdotes magos y la vez jefes, como oficiantes y a veces como víctimas de los sacrificios.

El tema del rito y del mito osirianos bien parece ser, como se ha sugerido, el de un sacrificio agrario cuya víctima era un hombre que encarnaba el espíritu de la vegetación, un Osiris viviente, sacrificado al final de la estación, no para imitar la muerte de la vegetación, sino para prevenir su desaparición total y proveer a su renacimiento mediante el tratamiento sufrido por la víctima, en la que se concentraba la virtud de la vegetación. Se dispersan los restos de la víctima por todas partes a causa de la virtud que en ella reside, y por eso se desea penetrar con ellos la tierra y el agua [35]. En el momento de la siembra se querrán recoger los restos para practicar sobre estas reliquias los ritos eficaces del renacimiento. No se encuentran entonces más que con osamentas; para devolverles la vida se pondrán dentro del cuero de vaca, y el espíritu no dejará de renacer, el cereal no dejará de brotar. Nos puede parecer que habría sido posible consagrar, como Osiris, a una víctima humana cualquiera; pero los antepasados de los egipcios probablemente no lo creían así, ya que el modo de tratar al hombre-Osiris es exactamente el ritual de los funerales reales. El rey mismo representaba el papel de Osiris; en él moría el dios y en sus restos resucitaba. A medida que nos alejamos de la barbarie primitiva crece el poder real, y el rey osiriano pudo sustraerse a la inmolación de su persona. El sacrificio se consumó entonces sólo por sustitución o mediante un simulacro; las creencias, por otra parte, se iban también espiritualizando y Osiris, convertido en dios,

[34] Cf. Meyer, 57, Moret, *Mystères*, 35: "A principios de los tiempos históricos, la presencia en las necrópolis de cadáveres cortados en trozos, por imitación de los ritos osirianos, prueba", etc. Estos cadáveres prueban que el rito y el mito osirianos se fundan en una costumbre real que originariamente no tenía como única razón de ser la conservación del muerto. Hay, pues, dos etapas distintas y distantes en este sepelio: primero, desmembramiento y dispersión; luego, reunión y sepultura definitiva.

[35] Alguien puede conjeturar, sin duda, que el milagro de Éxodo, VII, 19-21, la transformación de las aguas en sangre, debe estar en relación no sólo con el fenómeno del Nilo rojo en época de crecida, el 15 de julio (Maspero, I, 23), sino también con un mito de la coloración de las aguas por la sangre de Osiris. Cf. Fírmico Materno, 2: "Hanc aquam (el agua del Nilo) quam colis..., certe funestus regis tui sanguis immaculat".

tendía a gozar de una inmortalidad más o menos independiente del ciclo anual de la vegetación y del cereal. Como rey de los muertos se convertía en un perpetuo viviente, y su sustituto terrestre, el faraón, era un Horo al que se dispensaba, en adelante, de morir efectivamente como Osiris[36].

Tal parece haber sido el punto de partida del culto osiriano, del ritual funerario y de las ceremonias que procuran a los difuntos una supervivencia después de su muerte. Quizás no se ha aclarado suficientemente cuán precarias fueron las condiciones de esta supervivencia mientras Egipto no sufrió la influencia del helenismo. Parece que, dentro de la fe común, los dioses no sólo no pudieron elevarse jamás al grado de trascendencia que hubiera hecho inútiles las oblaciones para subvenir a su existencia perpetua, sino que tampoco escaparon a la muerte completa, como los hombres, si no es por medio de esos sacrificios regularmente celebrados. Débil inmortalidad ésta, que no llegaba a ser el tipo de la creencia helénica en la trascendencia de lo divino y en la inmortalidad de las almas. Por largos siglos la inmortalidad de los hombres entre los egipcios

[36] Flinders Petrie, *Religion of ancient Egypt*, Londres, 1908, 40, supone que se inmolaba al rey periódicamente, cada treinta años (?), y que éste sería el origen de la fiesta *sed*, de la que se hablará luego. No vamos a discutir aquí las diferentes hipótesis que se han formulado acerca del carácter primitivo de Osiris. Ya Plutarco aporta opiniones diversas que tuvieron, todas, su parte o su hora de verdad. Este autor dice (*De Is.*, 8) que las ceremonias egipcias se justifican, según el caso, "por razones de moral y de utilidad", o "por interesantes recuerdos históricos o por los fenómenos de la naturaleza". Conoce gente que dice (22) que las leyendas y los ritos se inventaron para recordar las acciones y la suerte de algunos soberanos que por su virtud y su poder fueron considerados como dioses y sufrieron los más grandes infortunios. Plutarco rechaza esta opinión evemerista como peligrosa para la religión. Y es falsa si se la toma al pie de la letra; es verdadera en cuanto a que mito y rito reflejan la condición y la suerte de los más antiguos reyes de Egipto. Los sacerdotes egipcios (32-33) decían que Osiris era el Nilo, Isis la tierra, y Tifón (Seth) el mar. En realidad, desde el punto de vista egipcio, el principio de la renovación en la naturaleza parecía estar en el agua del Nilo tanto como en las semillas de las plantas. Isis personifica la tierra fecunda; pero Seth personifica más bien la sequía (39). La prohibición (35), hecha a los fieles de Osiris, de cortar un árbol frutal o de obstruir una fuente, es muy significativa. Se asociaba también (41) a Seth con el sol, a Osiris con la luna. Seth es, en cierto sentido, el sol quemante y que seca; en cuanto a la luna, si es Osiris (cf. *supr.* n. 17), en tanto se piensa que "favorece la generación de los animales y de las plantas", lo es menos porque "su luz es principio de humedad y fecundidad", que porque parece regular el tiempo, marcar el crecimiento y el decrecimiento de las cosas, y porque según su curso se organizaban realmente los trabajos agrícolas y los ritos relacionados con ellos (cf. Frazer, 359-368). Una sola hipótesis es absolutamente frágil, la del mismo Plutarco (25), cuando ve en el mito osiriano aventuras de genios o demonios que no fueron dioses ni hombres; pero incluso tal hipótesis tiene esto de verdadero, que los dioses representan el genio egipcio en su naturaleza propia y sus manifestaciones características, sus tipos favoritos. Y la mejor es la que Plutarco (65) califica a la vez de ridícula y popular: la que consiste en relacionarlo todo "con los cambios de las estaciones, la producción de los frutos, la siembra y el laboreo; Osiris sepultado sería el grano que se siembra enterrándolo; las semillas que brotan serían Osiris resucitado; el nacimiento de Harpócrates en el solsticio de invierno sería el nacimiento de las plantas, y por este motivo se ofrecerían entonces a ese dios las primeras habas", etcétera.

no fue sino una supervivencia perpetuamente comprada con las oblaciones y la repetición del ritual funerario. Una gran parte de ficción litúrgica existe en la muerte y en la resurrección cotidianas de los dioses y hombres difuntos. Pero esta ficción misma testimonia la inmortalidad, y ha conservado una noción bastante rudimentaria y poco clara de ella. Se creía firmemente en la existencia de los dioses y en la supervivencia de los muertos. Los egipcios fueron uno de los pueblos más religiosos de la antigüedad, pero su concepción de la inmortalidad, por variadas que hayan sido, por otra parte, sus formas, no es la más sublime que se podría pedir.

El tipo de inmortalidad que daban los ritos osirianos, y con el cual los reyes fueron los primeros en beneficiarse, se extendió con el tiempo a un mayor número de personas, a modo de concesión, ya que los ritos tienen sentido pleno sólo para los funerales de un rey divino. Era una especie de iniciación de muertos que recibían un medio de inmortalidad solamente después de esta vida. Una anticipación de este privilegio existió desde la más remota antigüedad en la persona del faraón. En su entronización y en el culto que le concierne como rey divino, el faraón, como todos los dioses, participa de los ritos osirianos. Pero en esta participación, para él como para los dioses, hay una parte convencional que no podría ser primitiva. El faraón es en su advenimiento un Osiris joven, es decir un Horo, que toma posesión de su trono; normalmente no es Osiris muerto sino al final de su carrera o de su mandato real. Ahora bien, existía una fiesta llamada *sed* para la renovación de la realeza, ocasión en la que el faraón ocupaba el trono como Osiris resucitado, y se lo consagraba como tal, no sin un sacrificio humano, por lo que parece, en los tiempos antiguos [37]. No es imposible que esta ceremonia haya sustituido al antiguo sacrificio de la persona real, ya que el soberano moría sin morir, místicamente o por procuración en otra víctima, y se convertía, sin abandonar este mundo, en Osiris resucitado. En rigor esta ceremonia es una nueva consagración para la prolongación de los días del rey; pero no impedirá que sus despojos mortales sean sometidos a los ritos osirianos para los funerales, y esta forma de dar sepultura representa siempre la condición indispensable de su porvenir eterno.

Sin embargo, la anticipación de los ritos osirianos sobre la persona del faraón viviente no deja de ser un hecho considerable, porque, paralelamente, la anticipación de estos ritos sobre el fiel constituirá la iniciación en los misterios de Isis y la prenda de inmortalidad dada a los iniciados. Eran ritos eficaces de vida, que se decía ahora que tenían eficacia de inmortalidad. Parece que la anticipación de los ritos osirianos sobre un ser viviente sólo existió en la antigüedad para el faraón y que, desde

[37] Cf. Moret, *Mystères*, 66-89; *Royauté pharaonique*, 235-273 (donde se refuta la periodicidad treintañal y donde una fiesta, cuya relación original es más bien con la persona del rey, parece derivarse del ritual de los dioses); Frazer, 381. Cf. *supr.* pág. 91, lo dicho en cuanto a la reiteración del tauróbolo.

muy temprano, otros personajes fueron admitidos en ellos como favor excepcional[38]. También ellos renacían en vida en la piel y participaban de la beatitud junto a Osiris. Sobre esto se injertaron los misterios de la época grecorromana. Pero puede ser arriesgado hablar de misterios propiamente dichos y de iniciación, sobre todo de grados de iniciación, antes de esta época. Ni la inmortalidad tiene el alcance y la precisión que tendrá en los misterios, ni los ritos anticipados sobre un ser viviente aparecen como condición indispensable y suficiente de la felicidad después de esta vida junto a Osiris.

También con las más grandes reservas conviene, antes de los misterios, considerar a Osiris como dios salvador. Intencionalmente no lo es en mayor medida que Diónisos y Atis en sus comienzos. Como éstos, Osiris es la personificación de los ritos eficaces, fuentes de virtud mágica, de vida natural (según nuestro modo de pensar), que se interpretaron gradualmente como principio de vida bienaventurada en el más allá. El sacrificio de Osiris se repite indefinidamente, pero Osiris no tiene la iniciativa de la repetición, así como no tuvo la iniciativa del sacrificio primordial. La sufre, acepta morir y resucitar en otro: no puede decirse que lo haya querido o lo quiera. Y esto constituyó una condición de inferioridad para los misterios paganos con respecto al misterio cristiano. Sus orígenes no permitían presentar a sus dioses como buscadores voluntarios de la muerte para la salvación de los hombres, ya que los dioses mismos sólo debieron su propia salvación a ritos instituidos por otros dioses de los cuales habían sido los primeros en sacar provecho. Osiris bien puede ser "la gran víctima", aquel cuyo "corazón está en todos los sacrificios", aquel del que, en cierto sentido, "se come la carne" en todas las oblaciones sagradas[39]. Todo esto no constituye aún sino una magia divina, por encima de la cual sólo se cierne el tipo ideal del soberano bienhechor y civilizador que dio a los hombres los frutos de la tierra. Su materia no era menos fácil y rica para explorar como misterio. Por esto los Ptolomeos la utilizaron así, haciendo del culto helenizado de Isis y de Osiris una religión que fue aceptable tanto para los griegos como para los egipcios. El desarrollo que había tenido desde tiempo atrás la idea del juicio de los muertos daba a la fe osiriana un carácter moral; las precisiones detalladas que esta fe tenía acerca del otro mundo le daban consistencia. No quedaba sino exaltar la noción de los dioses, ampliar y espiritualizar la de inmortalidad, interpretar los ritos como garantía de salvación para todos los que, egipcios o no, los recibieran a modo de iniciación en el servicio del buen Osiris y de la gran Isis.

[38] Moret, *Mystères*, 90-96. Por lo demás, lo mismo ocurre con la concepción de la inmortalidad sideral que se desarrolló en los cultos orientales. "Los ritos empleados primeramente para asegurar a los reyes la inmortalidad e igualarlos a los dioses se extendieron poco a poco, por una especie de privilegio, a los personajes importantes del Estado y sólo mucho más tarde terminaron por aplicarse a todos los muertos." Cumont, *Religions orientales*, 266, n. 91.

[39] Textos citados en Moret, *Rois et dieux*, 106.

II

Isis, nos dice Plutarco, "después de reprimir y sofocar la locura y la furia de Tyfón, no quiso que los combates que había sostenido, las carreras multiplicadas, los numerosos rasgos de su sabiduría y su coraje cayesen en el olvido y en el silencio. Instituyó pues iniciaciones santísimas donde se representarían por imágenes, alegorías y escenas figuradas, los sufrimientos pasados [40], como lección de piedad y aliento para los hombres y las mujeres a los que aguardaban las mismas pruebas" [41]. Así, pues, Isis no fue solamente la primera en practicar sobre Osiris e instituir los ritos de la sepultura; ahora se pretende que, como Deméter en Eleusis, haya instituido un misterio, ritos de iniciación [42]. Pero Plutarco interpreta la institución desde el punto de vista de su filosofía moral, bastante superficial e inexactamente. Se diría que los ritos no habrían sido sino una representación, a medias alegórica, de la antigua leyenda, y que tendía simplemente, representando verdades generales [43], a inspirar valor a las personas a las que acechaba la adversidad. No obstante, los misterios de Isis eran una religión; Isis ofrecía a sus fieles una promesa de inmortalidad feliz, y los ritos aseguraban el efecto de la promesa asociando al iniciado a la pasión y a la resurrección de Osiris. Los datos que aporta Apuleyo, en el libro XI de sus *Metamorfosis*, no dejan lugar a la más pequeña duda.

Se puede deducir de esto que de todas las religiones antiguas, en la

40 εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμημὰ τῶν τότε παθημάτων.

41 *De Is.*, 27.

42 Cf. *supr.*, n. 5.

43 Esta tendencia intelectualista se afirma desde el comienzo del tratado. Así, 2: "Aspirar a la verdad es aspirar a la condición divina, sobre todo en lo que respecta a los dioses. Este tipo de estudios y búsquedas constituye una especie de iniciación, una iniciación mejor que todas las purificaciones y todos los sacerdocios. Además, la diosa (Isis) la acepta perfectamente... Gracias a un régimen constantemente moderado, a la abstinencia de muchos alimentos y de los placeres del amor, ella debilita en los (que se consagran a su culto) la fuerza de las pasiones y la sensualidad. Los acostumbra a perseverar, sin debilidad, en una santa adoración. Sus adeptos no tienen sino un deseo: el conocimiento del Ser primero, soberano, que es pura inteligencia, que vive con la diosa, que vive en ella; Isis invita a buscarlo junto a ella... 3. El verdadero adepto de Isis es el que luego de recibir por la vía normal de la tradición lo que se enseña y se practica con respecto a estas divinidades somete las santas doctrinas al examen de su razón, y se aplica a profundizar la verdad que hay en ellas... 11. Aun practicando y observando las prescripciones del ritual, convéncete (querida Clea) de que lo más agradable para los dioses es que se tengan sobre ellos ideas verdaderas, y que ningún sacrificio, ninguna ofrenda podría satisfacerlos más." Llevado a este grado, el intelectualismo no podría darse más que entre ciertos adeptos muy instruidos, y es racionalismo; ésta no podía ser la fe común de los misterios y no es una religión. Sin embargo se encuentra difundida, en vinculación con un realismo místico del que Plutarco se desembarazó decididamente, la idea de la verdad absoluta, de una alta sabiduría que está en el fondo del misterio. Lo veremos en Apuleyo. Se lo puede observar en *Cor.*, I, II, 6-16, en un teórico del misterio cristiano.

medida en que las conocemos, los misterios de Isis probablemente sean el culto que, antes del cristianismo, ha dado mejor a la religión el carácter de devoción. En los templos[44], donde se ven las imágenes divinas y hay un clero numeroso, sacerdotes y sacerdotisas, bajo la dirección de un gran sacerdote, se celebran tres oficios por día, desde la mañana, hacia las dos de la tarde y a la noche. Según la vieja tradición del culto egipcio, se trata a la estatua de Isis como a una persona viviente, hablándole, haciéndole su tocado[45]. Los ritos eran variados. Se permanecía junto a la diosa, se la contemplaba; ella era buena y familiar con sus fieles, para quienes constituía verdaderamente la Madre divina, a la que se podía y debía entregarse, la que sabía inspirar confianza y recompensarla. "Recuerda —dice Isis a Lucio en Apuleyo, cuando se le aparece en sueños para devolverle la condición humana y salvarlo— recuerda que lo que te queda de vida me pertenece hasta tu último suspiro... En cambio tú vivirás feliz, vivirás glorioso bajo mi tutela; y cuando, tras recorrer tu espacio vital, desciendas a los infiernos... allí aún, ... me encontrarás, propicia a tus plegarias asiduas. Que si tú honras con homenajes constantes, con servicios religiosos y con exacta observancia nuestra divinidad, sabrás que sólo a mí pertenece el prolongar tus días más allá del término fijado a tu destino"[46].

Isis es mucho más sabia que en la época en que buscaba los restos de Osiris entre los pantanos del Delta, o incluso en Biblos en casa del rey Malcandro. Habla del destino con la soltura de un filósofo griego instruido por los caldeos acerca de la influencia de los astros sobre los asuntos del mundo terrestre; pero ha sabido elevarse por encima del peligro que la idea de la fatalidad hacía correr a su poder; se mantuvo, divinidad viviente, por encima de su destino. Su reino en el mundo invisible, su acción misma en él, no están sometidos a la coacción de la suerte[47]. Hay más, Isis, al menos para sus fieles que saben filosofía, es la potencia suprema que bajo diversos nombres se adora en distintos lugares, y se podría llegar a creer que es la divinidad única y universal, si a su lado Serapis-Osiris no se elevara a la misma altura sin confundirse

[44] Sobre el Serapeum y los templos de Isis, ver Moret, *Rois et dieux*, 169-173. No es sin motivo que estos edificios se distinguen "esencialmente de los templos faraónicos por la importancia de las habitaciones destinadas a los sacerdotes y a los fieles'". A una economía distinta de las construcciones corresponde una economía distinta de la religión.

[45] Cf. Moret, 173-182.

[46] "Plane memineris... mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata (cf. Act. XXVI, 15-16)... Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus: et quum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque... me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem, Stygiisque penetralibus regnantem, tibi propitiam frequens adorabis. Quod si sedulis obsequiis et religiosis ministeriis, et tenacibus castimoniis nomen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia, vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere".

[47] Cf. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, Londres, 1912, 160, 182.

con ella. "Heme aquí, Lucio, conmovida por tus súplicas —dice al desdichado que, en su desgracia, dirigiéndose a la Luna, había invocado a la Reina del Cielo—, yo, naturaleza madre de las cosas, señora de todos los elementos, tronco inicial de los siglos, la más alta de las divinidades, reina de los Manes, la primera entre los seres celestiales, forma universal de los dioses y las diosas; yo soy quien gobierna a su arbitrio las alturas luminosas de los cielos, las brisas salubres del mar, el silencio desolado de los infiernos. Soy la única divinidad que bajo formas múltiples, ritos diversos, numerosos nombres, es adorada en todo el universo. Los antiguos frigios me llaman la Madre divina de Pesinunte; los naturales del Ática, Minerva Cecropia; los isleños de Chipre, Venus de Pafos; los cretenses tiradores de flechas, Diana Dictina; los sicilianos trilingües, Proserpina Estigia; los eleusinos, la vieja diosa Ceres; unos me llaman Juno, otros Belona; éstos, Hécate; aquéllos, Ramnusia; y los que el dios Sol alumbra al nacer con sus primeros rayos, los etíopes, habitantes de la Ariana, egipcios dotados de la ciencia antigua, que me honran con mi propio culto, me llaman con mi verdadero nombre, la reina Isis" [48].

Declaración solemne y que muestra bien que al juzgar un culto es preciso no dar demasiado crédito a las especulaciones de sus doctores. En efecto. Isis continúa su discurso dando instrucciones a Lucio con respecto de la fiesta que se celebrará en su honor al día siguiente, el modo en que él podrá aprovechar de esta procesión para recobrar la forma humana, y las obligaciones morales que van parejas con las gracias temporales y eternas que le promete la diosa. Lo que cuenta para la fe, para la religión y la vida práctica no es la letanía metafísica en que Isis parece complacerse primero, sino la promesa de inmortalidad, el servicio de la diosa, el régimen de vida isíaca [49]. Las viejas prohibiciones de la religión egipcia se han cambiado en disciplina moral [50]. Isis, que antes era la madre, que fue la esposa de duelo, pero que se mostró por largo tiempo como una divinidad poco severa en punto a castidad, aparece ahora rodeada de una aureola de santidad perfecta [51]. Por un contraste que no debe ser involuntario, pero que no por ello deja de ser de dudoso gusto, las *Metamorfosis* de Apuleyo, en las que el autor sembró obscenidad a manos llenas, acaban con una visión de pureza y de piedad. Los fieles

[48] "En adsum, tuis commota, Luci, precibus, rerum natura parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum... Me primigenii Phryges Pessinunticam nominant deum matrem... priscaque doctrina pollentes Aegyptii, cerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem". Apuleyo reúne a la vez a Plutarco (*supr.* n. 43) y la inscripción citada en la n. 5. Su retórica se extiende sobre un tema que le es dado y que estaba en el estilo de la inscripción: "Yo soy'", etc. La súplica (al final del libro) que Lucio dirige a Isis antes de abandonar Corinto, se presenta en las mismas condiciones, pero es el fiel quien habla a la diosa: "Tu quidem sancta, et humani generis sospitatrix perpetua", etcétera.

[49] Texto citado *supr.* n. 46.

[50] Cf. *supr.* n. 43.

[51] Sigue representando el tipo de la esposa y de la madre.

de Isis forman una "milicia santa, que se somete voluntariamente al yugo del servicio", y que adquiere "en este servicio mismo la conciencia de la libertad [52]". El Pablo de las Epístolas no lo dirá mejor: quizás, incluso, su teología le impedirá decir estas cosas con tanta finura psicológica y justeza [53]. Esta madre de la gracia divina, de la bondad, de la pureza, está tan lejos de la vieja Isis como la diosa única y universal; como la gran Madre de Frigia, precedió en la adoración del mundo mediterráneo a la Virgen María y, por consiguiente, no le debe nada; pero le preparó el camino. En moral como en teología "los misterios egipcios siguieron más que dirigieron el progreso general de las ideas" [54]; pero, en fin, lo siguieron, y mejor que los misterios de Cibeles y de Atis, que no pudieron, a pesar de ellos, abstenerse de entrar en el proceso.

Apuleyo nos transporta a un mundo de visiones y revelaciones muy análogo al del cristianismo primitivo. Hay que notar que el acceso a Isis se produce por vocación especial y llamado de la diosa. La vocación de Apuleyo es una especie de conversión producida por un sueño. Indudablemente no hay que tomarlo demasiado al pie de la letra; lo que él nos cuenta no es histórico, ya que Lucio recibe la revelación que le permitirá volver a ser hombre en estado de asno. Pero dejando de lado este detalle puramente simbólico, el resto tiene al menos un valor representativo de un estado espiritual y de opinión, de la mentalidad de la gente que frecuentaba los misterios, especialmente los misterios de Isis. Apuleyo habría podido decir, imitando el lenguaje de Pablo [55]: "Cuando la que me había predestinado a su servicio quiso manifestarse a mí, me reveló su nombre y yo no resistí a su llamado". El relato de la vocación o de la conversión de san Pablo en los Hechos [56], artificial o no, y en cualquier grado que lo sea, está concebido, en sus líneas generales, según el mismo tipo que la vocación de Apuleyo. Lucio, en efecto, no es el único que goza de la comunicación con Isis, sino que ésta pone al mismo tiempo sobre aviso al sacerdote que deberá recibirlo e instruirlo [57], tal como Cristo

[52] En el discurso del sacerdote a Lucio reconvertido en hombre: "Nam in eos quorum sibi vitas servitium deae nostrae maiestas vindicavit non habet locum casus infestus (cf. *supr.* n. 46)... Da nomen huic sanctae militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabaris (la santa milicia a la cual Isis le recomendó ligarse en un compromiso sagrado, en el cual ha propuesto enrolarlo por la iniciación), teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica, ministerii iugum subi voluntarium. Nam, cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis". Comparar el "yugo" de Cristo en Mateo, XI, 29-30. Sobre la *militia* y el *sacramentum*, cf. Reitzenstein, *Hellen. Mysterienreligionen* [1], 66-72. Cumont, 207, nn. 5-7.

[53] Cf. Gal. IV, 31-V, 2, 13; Rom. I, 1; VI, 18.

[54] Cumont, *Religions orientales*, 86. Cumont, 240, n. 69, se muestra dispuesto a admitir "una influencia moralizante" del neopitagorismo "sobre los misterios alejandrinos, como también sobre los de Mitra".

[55] Gal. I, 15-17.

[56] Act. IX, 1-19 (XXII, 3-21; XXVI, 9-20).

[57] Isis dice a Lucio: "Meo monitu sacerdos", etc. Leemos más adelante: "At sacerdos, ut reapse cognoscere potui, nocturni commonefactus oraculi", etc.

advierte a Ananías que reciba a Pablo, a quien acaba de aparecérsele en el camino de Damasco.

Para Lucio todo sucedió tal como Isis se lo había anunciado: el asno vuelve a ser hombre comiendo una rosa que le tiende el gran sacerdote, durante la brillante procesión que se realiza desde Corinto hasta el mar, para la fiesta llamada del "barco de Isis". Lucio habita durante su noviciado una celda en el interior del templo [58]. Los templos isíacos de Europa, como el Serapeum de Alejandría, tenían, en efecto, habitaciones en las que los candidatos a la iniciación vivían en forma verdaderamente monástica, hasta que la diosa misma los llamara a la iniciación deseada [59]. En el Serapeum, bajo los Ptolomeos, los novicios eran verdaderos reclusos, cuyo cautiverio voluntario podía prolongarse durante años, porque la diosa descuidaba llamarlos [60]. Lucio tampoco sale del templo; no falta a una sola de las ceremonias que se celebran cotidianamente en el santuario; no abandona la compañía de los sacerdotes y rinde incesante homenaje a la diosa [61]. Lucio, particularmente favorecido por Isis, la veía todas las noches en sueños; recibía el llamado, pero no osaba avanzar, temiendo no poder cumplir los deberes de un iniciado, sobre todo el de la castidad. El maravilloso cumplimiento de una predicción especial, siempre recibida en sueños, lo decide: pero ahora el sacerdote le ordena esperar. "Corresponde a la diosa —decía el sacerdote— fijar el día en que se debe iniciar a cada uno; también ella elige al sacerdote que administra la consagración y estipula hasta los gastos que se harán para la ceremonia". Ningún sacerdote querría conferir la iniciación sin una orden formal de la diosa. Esto sería un sacrilegio mayor. "Pues la diosa tiene en sus manos las llaves de los infiernos y el cuidado de la salvación; y la iniciación misma se celebra a modo de muerte voluntaria y de salvación obtenida por la gracia (¿no parece que se oyera a Pablo?). En efecto, quienes, terminada su vida, están en el umbral de la muerte, aquellos a los que pueden confiarse con toda seguridad los grandes secretos de la religión, son los que, renacidos en cierto modo por la providencia de la diosa, son llamados e invitados por ella a recorrer una vida nueva" [62]. Era necesario, pues,

[58] "Me rursum ad deae gratissimum mihi refero conspectum (luego de haber vuelto a ver familia y amigos) aedibusque conductis intra conseptum templi larem temporarium mici constituo".

[59] Cf. *supr.* n. 44.

[60] Sobre los κάτοχοι, cf. Reitzenstein, 25, 72-81; Pettazzoni, 186-193; Cumont, 260, n. 68.

[61] "Deae ministeriis adhuc privatis appositus contuberniisque sacerdotum individuus, et numinis magni cultor inseparabilis. Nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque ieiuna".

[62] "Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita (cf. Ap. I, 18), *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari*: quippe quum transactis vitae temporibus, iam in ipso finitae lucis limine constitutos, queis tamen tuto possent magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere, et sua providentia quodammodo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula".

esperar el llamado divino, y abstenerse, como los iniciados, de los alimentos profanos y prohibidos: esto sería un medio de aproximarse luego más dignamente a los misterios de una religión tan pura. Lucio se somete, continúa viviendo en su retiro silencioso y asistiendo piadosamente a los oficios de cada día [63]. El llamado supremo llega por fin sin gran demora, pues Isis en sueños da a su fiel adorador todas las indicaciones requeridas, y le asigna como iniciador al gran sacerdote Mitra, a causa de una relación divina que existía entre sus dos estrellas [64].

Antes del amanecer, Lucio está en casa del gran sacerdote, que ya ha recibido también la advertencia de la diosa. Ambos entran al santuario y, después del oficio matutino, el sacerdote saca de un sitio secreto un libro escrito en caracteres extraños, con figuras de variadas formas, muy aptas para ocultar a los profanos el secreto de los misterios. Evidentemente es el ritual de los sacerdotes, escrito en caracteres jeroglíficos. De este libro Mitra lee a Lucio lo que concierne a los objetos necesarios para la iniciación, y Lucio hace o manda hacer de inmediato, sin escatimar, todas las compras necesarias. En el momento propicio el candidato, seguido de la santa cohorte de los iniciados, va, llevado por el gran sacerdote, a los baños cercanos al templo; allí se sumerge en el agua según el rito egipcio, y el gran sacerdote lo rocía con agua por todas partes, invocando a los dioses. Rito de purificación que, indudablemente, es un rito de regeneración, aunque Apuleyo no lo diga [65]. Después de este bautismo,

[63] No se trata, por otra parte, de enseñanza catequística y menos aún de predicación pública. Se ha supuesto bastante gratuitamente que el *sublimis suggestus* al que sube el "grammateus", cuando la procesión del "Navigium Isidis" vuelve al templo, era un estrado para predicar. En un estrado frente a la puerta del templo se instala el secretario para leer ante el colegio de los porta-cofres (pastóforos) llamado como para oír un discurso (*velut in concionem vocato* no significa de ningún modo que alguna vez se haya pronunciado un discurso en esas condiciones para instruir a la multitud, y el *suggestus* tiene todo el aspecto de haber sido elevado para la ocasión), o votos por el emperador, el senado, los caballeros, el pueblo romano, los navegantes y los barcos, todos los intereses del imperio (cf. *supr.* n. 92 del cap. IV, el *mandatum* del archigalo). El secretario leía todo esto en un libro, y al final despedía al pueblo mediante la fórmula: λαοῖς ἄφεσις (palabras dudosas; cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 38).

[64] "Ipsumque Mithram illum suum sacerdotem praecipuum, divino quodam stellarum consortio, ut aiebat, mihi coniunctum, sacrorum ministrum decernit." Reitzenstein, 29, conjetura que el sacerdote se llama así por identificación de Serapis con el sol y con Mitra.

[65] "Iamque tempore, ut aiebat sacerdos, id postulante, stipatum me religiosa cohorte deducit ad proximas balneas; et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit; rursumque ad templum reductum, iam duabus diei partibus transactis, ante ipsa deae vestigia constituit". La importancia del rito se manifiesta en una carta de un κάτοχος del Serapeum (ap. Reitzenstein, 77), donde la mención del "bautismo" representa la iniciación completa. Este bautismo al que asiste la comunidad isíaca no es un rito totalmente secreto. Los escritores cristianos lo conocen. Tertuliano, *De Bapt.* 5: "Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur Isidis alicuius aut Mithrae". Reitzenstein considera que está totalmente relacionado con el rito de iniciación isíaca este pasaje de Fírmico Materno, 2: "Et spem tuam perdis et vitam, nec ostensi luminis splendore corrigeris, nec recuperatae

pasados los dos tercios del día, se regresaba al templo. Allí el sacerdote hace una admonición secreta a Lucio; luego, en alta voz delante de la concurrencia, le impone una abstinencia de diez días, durante los cuales deberá privarse de carne y vino.

Al cabo de los diez días, a la caída del sol, se celebra la iniciación. Los fieles concurren al templo y, según la costumbre antigua, hacen regalos de todo tipo al neófito, no probablemente porque se lo trate desde ese momento como a un dios, sino, quizás más bien, porque se lo va a considerar como a un muerto, a menos que tales presentes sean testimonio de benevolencia y fraternidad. Después que los profanos se alejan, el sacerdote hace que Lucio se vista con una túnica de lino crudo y lo toma de la mano para conducirlo a los aposentos secretos del santuario, donde se cumple la iniciación. Aquí comienza el secreto. "Tú preguntarás, quizás, lector curioso, qué se dijo luego y qué se hizo. Te lo diría si estuviese permitido decirlo. Lo sabrías si tuvieras el derecho de oírlo. Pero al participar de esta temeraria curiosidad, los oídos y la lengua serían culpables del mismo crimen. Si, sin embargo, tu deseo religioso te mantiene en suspenso, no quiero torturarte por más tiempo. Escucha pues, pero cree que esto es la verdad. Llegué a la frontera de la muerte y después de hollar el umbral de Proserpina volví, trasportado a través de todos los elementos. En medio de la noche vi el sol radiante de luz pura. Me acerqué a los dioses del infierno y a los dioses del cielo y los adoré de cerca. Aunque lo hayas oído, estás condenado a ignorar lo que te he contado" [66].

Apuleyo, en efecto, ha insinuado todo sin precisar nada; ha dado una idea general de las ceremonias, sin determinar el más mínimo rito, sin repetir la más pequeña fórmula. Ni él ni su lector se exponen al castigo debido al sacrilegio. Pero ha dicho lo bastante para que sepamos en general lo que sucedía. ¿Y no nos enseñó antes el mismo sacerdote que la iniciación se confería por una especie de muerte a la que seguía un retorno a la vida? [67]. De esta muerte y esta vida, de sus mitos y ritos,

---

libertatis quaeris insignia, nec spem tibi redditae salutis agnoscis, nec ex poenitentia praeteritorum criminum indulgentiam postulas. Frustra tibi hanc aquam quam colis putas aliquando prodesse: alia est aqua qua renovati homines renascuntur." El autor habla en último lugar del bautismo cristiano, pero no lo opone directamente al bautismo isíaco. El contexto muestra que se trata del culto que se tributa al agua del Nilo, y especialmente en las fiestas anuales de Osiris; sin embargo, podría haber aquí una alusión indirecta al bautismo isíaco, ya que Fírmico Materno probablemente no ignorara que el agua de ese bautismo se identificaba con la del Nilo y se creía que ella regeneraba al mystes, tal como el agua del Nilo había reanimado el cadáver de Osiris (cf. *supr.* pág. 102, y Reitzenstein, 84-85). Pero la "luz mostrada", la "libertad recobrada", la "salud (espiritual) devuelta", la "remisión de las faltas pasadas", no son alusiones a las creencias o a los ritos isíacos, es la enumeración de los bienes que ofrece la iniciación cristiana y de la que el pagano se priva por su incredulidad.

[66] "Accessi confinium mortis, et calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa remeavi. Nocte media, vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo."

[67] *Supr.* n. 62.

estamos relativamente bien informados. El ritual de la iniciación era el antiguo ritual osiriano, el ritual de los funerales, que se había aplicado al faraón viviente tal como se aplicaba a todos los dioses y, ahora, a los *mystai* para introducirlos en la comunión de Osiris y de su inmortalidad: el Osiris que ahora Isis devolvía a la vida desde la muerte, era el iniciado [68]. Por esto es que, en el santuario secreto, las peripecias del drama osiriano no se desarrollaban ante la vista del *mystes*; se llevaban a cabo alrededor de él, sobre él, en su persona y para él. Si Lucio, pues, tocó primero la frontera de la muerte, es que las ceremonias de la iniciación comenzaban, como las fiestas osirianas, como el ritual del sacrificio, por la conmemoración de la muerte de Osiris; pero en el caso presente Osiris asesinado, Osiris muerto era el *mystes*. Los ritos que se cumplían sobre este pretendido muerto eran los mismos, en sustancia, que desde siglos se habían practicado en Egipto sobre las momias, las estatuas funerarias, el faraón viviente, y que se practicaban sobre las estatuas divinas, especialmente las de Osiris, en el servicio ordinario de sus templos en ocasión de sus fiestas anuales.

Pero Osiris, vuelto a la vida por los cuidados de Isis, no había retomado su realeza sobre los vivos, sino que había ido a presidir el reino de los muertos. Por ello el mystes, luego de ser Osiris muerto, recibir el trato de cadáver y reanimarse y resucitar como Osiris, "pisaba el umbral de Proserpina", hacía un viaje al país de la muerte. Se le revelaba allí el mundo infernal con sus secretos. En esta nueva fase del drama litúrgico, era Osiris penetrando en el reino de los Manes, y pasaban ante sus ojos representaciones de la morada infernal. Sin duda se lo paseaba a través de habitaciones donde el mundo de los muertos aparecía en pinturas o esculturas, pues la cantidad de figurantes litúrgicos no podía ser muy considerable, y aunque tuvieran un papel en esta parte del misterio, como la debían tener en la precedente, al menos necesitaban un marco adecuado a su función [69]. Es superfluo querer conjeturar los detalles de este cuadro, o bien preguntarse si el mystes no se vería sometido en ese momento al juicio de Osiris [70]: hipótesis poco verosímil, pues en este viaje el mystes no está asimilado a un muerto común sino que es un privilegiado, y no se concibe que a esta altura de la ceremonia se le haya sugerido alguna duda sobre sus posibilidades de salvación; el *mystes* podía ver el tribunal de Osiris, pero no como individuo sujeto a él en ese momento.

La continuación del itinerario se explica por la combinación muy antigua de mitos osirianos y mitos solares. El sol también, todos los días, o más bien todas las noches, atravesaba los infiernos en su barca; así lo

[68] Moret, *Rois et dieux*, 197.

[69] No se trata ya de simples iniciados. La comunidad se ha reunido para el oficio de la tarde y festeja al mystes que va a soportar la gran prueba y que recibirá la consagración suprema; luego se dispersa y volverá a reunirse al día siguiente en el oficio de la mañana para saludar al elegido de Isis.

[70] Moret, 203.

hacía Osiris, asociado al sol e identificado con Ra. Del mismo modo lo hace el *mystes;* por esto, después de atravesar el reino infernal, personificando a Ra-Osiris, sube en las mismas condiciones hacia el mundo celeste, como el sol sube al horizonte cada mañana. Lucio ha recorrido el mundo en el curso de la ceremonia de iniciación [71]; después de recorrer los infiernos, subió al cielo. Así pudo ver el sol en plena noche; tal como había visto de cerca en el infierno a los dioses inferiores, del mismo modo vio de cerca a los superiores, siempre en las mismas condiciones, es decir que en alguna habitación preparada para esto, resplandecientemente iluminada, con un globo brillante que representaba al sol, el *mystes* tuvo la visión del mundo celeste. Y comprendemos que, en este viaje, haya atravesado todos los elementos, ya que ha recorrido toda la economía de los mundos. Ha hecho como el sol, se ha convertido en el dios-sol, lo es y en calidad de tal aparecerá, se podrá decir que se levantará por la mañana, como Ra y como Horo, ante la piadosa asamblea que se apretuja en el oficio de la aurora para rendir homenaje al nuevo elegido.

No es lógico suponer aquí, como tampoco en Eleusis, una completa alucinación del iniciado o una maquinaria sabia con una puesta en escena hábilmente trucada. Apuleyo no escribe una palabra que implique el éxtasis o la visión [72]. Ha visto lo que cuenta: una sucesión de ritos y de cuadros representando y realizando místicamente su propia muerte, su resurrección, su viaje osiriano por el mundo inferior y el superior. Un profano encontraría infantiles los medios empleados, pero éstos se mostraban en el ámbito de la fe; todo ello estaba vivo para la imaginación creyente, y el piadoso Lucio, profundamente emocionado, no se preocupaba por preguntar quién había colgado el sol del techo de la habitación en que lo veía a medianoche, ni cómo se preparaba la iluminación del mundo celeste encerrado en esta capilla; no se detenía tampoco a pensar que los dioses ofrecidos a su contemplación eran vulgares estatuas, o bien, si eran los miembros del cuerpo sacerdotal, los mismos que habla-

[71] Nada se opone a ello puesto que estamos en un mundo de ficción. Erman, 272, supone que Lucio ha visto el sol nocturno, el sol tal como es durante la noche, cuando atraviesa el mundo infernal; el iniciado, pues, no habría hecho otra cosa que atravesar los infiernos con el sol durante la noche, y saldría de allí con el sol naciente. En sí esta combinación parece muy lógica; pero Apuleyo parece decir otra cosa. Él se ha visto "per omnia vectus elementa" y esto no indica una simple travesía del mundo inferior; vio también el mundo superior, opone los dioses superiores a los inferiores y parece querer decir que los ha adorado en su morada. Nada impide verdaderamente que se le haya hecho ver mediodía a medianoche, ya que los ritos de su muerte y de su resurrección eran seguidos por una especie de revelación cósmica. Por *elementa* "no se entendía sólo las cuatro sustancias simples cuya oposición y mezcla producen todos los fenómenos del mundo sensible, sino también los astros y en general los principios de todos los cuerpos celestes o terrestres". Cumont, 189, 298, n. 16-18.

[72] Los que hablan de éxtasis (otra vez Cumont, 245, n. 106) deberían decir claramente qué entienden por eso; Apuleyo no habría podido decir nada de un éxtasis, y su paseo a través de los mundos no se hizo únicamente en su imaginación, de modo que tampoco puede hablarse de una visión.

ban de él cada día durante su noviciados, los que representaban los papeles divinos. Totalmente inmerso en el espectáculo divino que se desarrollaba delante de él, lo gozaba ingenuamente, sin otra ilusión que la de una fe sobreexcitada por la preparación del retiro, la abstinencia, las conversaciones piadosas y la oración frecuente. Y tampoco tenemos que ubicar en esta noche sagrada la revelación de una doctrina trascendente sobre las antinomias del universo, la lucha del bien y del mal en el hombre, la verdad y la sabiduría que constituirían el sentido profundo de los ritos. Plutarco[73] pudo comprender así, a distancia, la religión de Isis, como comprendía toda religión; pero es evidente que Lucio no oyó nada parecido. No se le enseñó la filosofía moral que Plutarco quiere encontrar en todas partes, ni la metafísica trascendente que éste puso por su cuenta en la primera revelación de Isis y que le venía de sus sacerdotes[74]. La noche santa de la iniciación sólo contiene representaciones y actos puramente religiosos: se entra en el mundo divino mediante los ritos osirianos; se ve a los dioses de cerca; se los adora. ¿No es verdad que la más pequeña lección de teología abstracta o incluso de moral filosófica perturbaría la economía religiosa de los ritos y enfriaría la dulce emoción del *mystes*?

Por la mañana Lucio reaparece en el templo donde se celebran los ritos ordinarios del culto, y la ceremonia que corona la iniciación no está sometida al secreto. Al terminar el oficio común del día, el iniciado avanza cubierto con doce vestiduras sagradas (que quizás representan la revolución anual del sol y los doce meses del año); se ha preparado un estrado de madera en medio del templo, delante de la estatua de Isis; Lucio sube a él, espléndido en su túnica de lino blanco con flores y la clámide que cae por su espalda hasta los talones, "la túnica olímpica" donde se ven figuras de animales de toda especie. En su mano derecha sostiene una antorcha encendida, sobre la cabeza tiene una hermosa corona de hojas blancas de palmera, que parecen rayos de sol. Se descorren las cortinas que ocultaban el estrado y Lucio, vestido como dios-sol, ubicado como una estatua divina, se ofrece de pronto a la vista de la multitud que lo contempla admirada y devota[75]. Ésta es la ceremonia de la entro-

[73] *De Is* 40, 49.

[74] *Supr.* n. 54.

[75] "Mane factum est, et perfectis solemnibus (el oficio ordinario), processi duodecim sacratus stolis, habitu quidem religioso satis, sed effari de eo nullo vinculo prohibeor; quippe quod tunc temporis videre praesentes plurimi". Lucio se cuida muy bien de decir qué significan esas doce túnicas; sin duda se las ha ido poniendo a medida que avanzaba a través de los "elementa". pero esto es un secreto; sólo puede hablar del vestido que ha llevado finalmente por la mañana ante la comunidad entera. "Namque in ipso aedis sacrae meditullio, ante deae simulacrum constitutum tribunal ligneum iussus superstiti, byssina quidem sed floride depicta veste conspicuus... Hanc olympiacam stolam sacrati nuncupant. At manu dextera gerebam flammis adultam facem, et caput decora corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato, et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus haerebat". Reitzenstein, *Das*

nización real [76], transformada en apoteosis del iniciado. Se celebra de inmediato el feliz "nacimiento" de éste, tal como conviene, con un excelente y agradable desayuno [77]. Por la mañana siguiente se repite el rito de apoteosis y el piadoso festín, y las fiestas de la iniciación quedan concluidas.

Las ceremonias así descritas por Apuleyo constituyen un ritual completo de iniciación que debe ser el ritual común de las iniciaciones isíacas. Admitimos fácilmente que había grados en estas iniciaciones, y que Lucio en Corinto no había tenido acceso al grado superior, porque después de ir a Roma y frecuentar asiduamente el templo de Isis en el Campo de Marte, tuvo, al cabo de un año, la sorpresa de verse llamado por la diosa a una nueva iniciación. Él mismo se creía plenamente iniciado: consulta entonces con los sacerdotes y se entera, con gran sorpresa, que sólo se ha iniciado en los misterios de Isis, pero que no se le han revelado los del gran dios, padre supremo de los dioses, el invencible Osiris. Aunque las divinidades estuvieran íntimamente unidas y no tuviesen más que un único culto, existía una considerable diferencia entre las dos iniciaciones: Lucio debía hacerse también servidor del gran dios [78]. Nuevos sueños lo deciden, y encuentra un consagrante en las mismas condiciones que en Corinto. El pobre Lucio vende sus viejos vestidos [79] para atender los gastos de la ceremonia, cumple una vez más la abstinencia de carne durante diez días, y recibe la iniciación en las "orgías nocturnas" del gran Serapis. Como nada dice acerca de las particularidades de esta segunda iniciación, todo induce a creer que no descubre mucho de nuevo en las prácticas de "la religión hermana" [80].

---

iranische Erlösungs mysterium, 96, 164, 167-168, entiende que Lucio, en cada una de las doce horas de la iniciación nocturna, recibió una nueva túnica y finalmente la *stola olympiaca*, que queda para el iniciado; las figuras de animales sobre la túnica podrían ser los signos del zodíaco. Cf. Cumont, 283, n. 69.

76 Moret, *Royauté pharaonique*, 81-83, 252.

77 "Exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum; et suaves epulae, et faceta convivia. Dies etiam tertius pari cerimoniarum ritu celebratus, et ientaculum religiosum, et teletae legitima consummatio."

78 "Eram denique cultor assiduus, fani quidem advena, religionis autem indigena... Et rursus teletae, rursus sacrorum commonet (numen). Mirabar quid rei tentaret, quid pronuntiaret futurum. ¿Quidni? plenissime iam dudum videbar initiatus. Ac dum religiosum scrupulum partim apud sensum meum disputo, partim sacratorum consiliis examino, novum mirumque plane comperior: deae quidem me tantum sacris imbutum, at magni dei deumque summi parentis, invicti Osiris, necdum sacris illustratum: quanquam enim connexa, immo vero unita ratio numinis religionisque esset, tamen teleate diiscrimen esse maximum".

79 Había dudado: "ad istum modum desponsus sacris, sumptuum tenuitate, contra votum meum, retardabar." Pero el dios insistió y le fue preciso hacerlo. El caso es particularmente curioso. Apuleyo no debió ver que estaba siendo engañado por los sacerdotes, que sin duda le habrán preparado un poco el tema de sus sueños.

80 "Ergo igitur cunctis affatim praeparatis, rursus decem diebus inanimis contentus cibis, insuper etiam de Serapis principalis dei nocturnis orgiis illustratus (ceremonia nocturna de iniciación, pues, como para Isis), plena iam fiducia germanae religionis, obsequium divinum frequentabam".

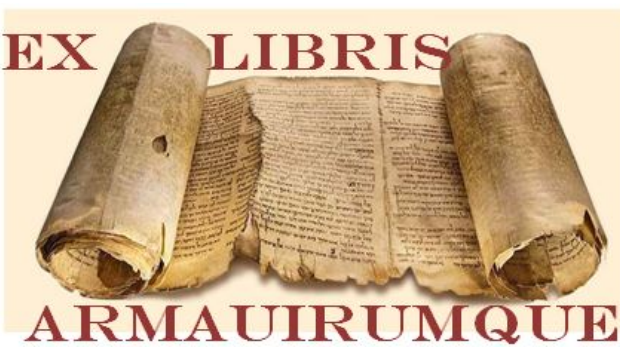
Pero Lucio no había terminado aún con las invitaciones de Isis y las exigencias de sus sacerdotes. Pocos días después de la segunda iniciación, un sueño lo invita a recibir una tercera. Su desconcierto es grande y nace en su espíritu una sospecha contra los sacerdotes que le confirieron las dos primeras. Isis devuelve la confianza al desdichado, cuya inquietud casi amenazaba su razón: tres iniciaciones valen más que una y no hacen más que multiplicar las prendas de felicidad perpetua; feliz aquel que goza tres veces lo que se concede apenas una al común de los mortales. Por otra parte Lucio se ha iniciado en provincia y su hermosa túnica quedó en el santuario donde recibió la iniciación; él no podría hacer con ropaje de fiesta sus plegarias en el templo de Roma, en los días festivos, aunque recibiese la orden; por esto los dioses, en su propio interés, le encargan expresamente esta tercera consagración [81]. Nueva abstinencia de diez días y aún más, a cuyo término Lucio recibe nuevamente la iniciación. Esta vez no dice ni una palabra sobre los ritos, seguramente idénticos a los de Corinto. Los sacerdotes tuvieron luego a bien agregar a la congregación de los pastóforos, sacerdotes de rango secundario que llevaban las capillitas donde se ponían las estatuas divinas, a un hombre que tenía tan buena voluntad, y Lucio se sintió muy orgulloso de mostrar en todas las procesiones su cabeza rasurada según la regla [82].

De las dos últimas iniciaciones la tercera, por lo menos, no cuenta, e incluso la segunda es bastante sospechosa. Si Lucio hubiese permanecido en Corinto, jamás habría oído hablar de otra iniciación que la que había recibido primero. La tercera iniciación es totalmente idéntica a la primera y no constituye un grado superior de ésta. La mención de la hermosa túnica permite ver el motivo real que hubo para imponer a Lucio la reiteración del misterio: las cofradías tenían su organización local, sus gastos y sus rentas particulares. Para estar entre los iniciados romanos,

[81] "Et ecce, post pauculum tempus, inopinatis et usquequaque mirificis imperiis deum rursus interpellor, et cogor tertiam quoque teletam sciscitare... Quo me cogitationis aestu fluctuantem, ad instar insaniae percitum, sic instruxit nocturna divinatione clemens imago: Nihil est, inquit, quod numerosa serie religionis, quasi quidquam sit prius omissum, terreare. Quin assiduda ista numinum dignatione laetum capesse gaudium et *potius exsulta*, ter futurus quod alii vix semel conceditur. *Ceterum futura tibi sacrorum traditio pernecessaria est*; si tecum nunc saltem reputaveris, exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem solo depositas perseverare, nec te Romae diebus solemnibus vel supplicare his, vel quum praeceptum fuerit felici illo amictu illustrari posse. Quod felix itaque ac faustum, salutareque tibi sit, animo gaudiali rursum sacris initiare, diis magnis auctoribus".

[82] "Ac, ne sacris suis gregi cetero permixtus deservirem (aquí se capta la debilidad de Lucio, una punta de vanidad entre tanto fervor, con un espíritu falseado por el apetito de lo maravilloso) in collegium me pastophororum suorum, immo inter ipsos decurionum quinquennales (administradores laicos de los intereses del templo, especie de consejo de fábrica; sabemos que las comunidades isíacas, como las de Mitra y los otros *sodalicia* religiosos, estaban organizadas al modo de los municipios y los burgos. Cumont, *Mystères de Mithra* [3], 174) adlegit. Rursus denique, quam raso capillo, collegii vetustissimi et sub illis Sullae temporibus conditi munia (las funciones de pastóforo), non obumbrato vel obtecto calvitio, sed quoquoversus obvio, gaudens obibam".

para tener derecho a sus privilegios, Lucio debía hacer los gastos ordinarios de la iniciación; después él pertenecería verdaderamente a la comunidad [83]. Digamos que recibió dos veces el mismo sacramento. En cuanto a los misterios de Osiris o de Serapis, no se inventaron para explotar su credulidad; otras almas simples habrán participado en ellos. Pero como estos misterios no son ni preliminares ni complementarios de los de Isis, de los que, además, no constituían un grado superior o inferior, y como los misterios de Osiris no podían ser sino misterios de Isis, tal como éstos eran incontestablemente misterios de Osiris, no es excesivamente temerario suponer que pudo inventarlos el clero de Isis, en el Campo de Marte, bajo pretexto de honrar a Osiris y probablemente para aumentar las rentas del santuario. Esta sería, pues, una variedad secundaria y poco importante de los misterios de Isis. En todo caso, no parece que podamos suponer más categorías de iniciados en estos misterios [84]. Al parecer, el culto no admitía otra distinción que la del clero, que tenía su jerarquía propia, y la de iniciados, en la que no vemos que haya habido diferentes grados.



[83] Este rasgo, muy explicable, no honra al clero de Isis y no realza mucho los misterios egipcios. El razonamiento: "tres iniciaciones valen más que una", no se comprende si no es desde el punto de vista del eclecticismo pagano. Los fieles se hacían iniciar en dos templos de Isis como se harían, y como se hacían, iniciar en dos o más misterios distintos, creyendo que por ello aumentaban sus posibilidades de salvación. Pesar el *potius exsulta, supr.* n. 81. En la Iglesia cristiana jamás se habría pensado en rebautizar a los fieles que pasaban de una comunidad a otra. Sólo se planteaba la cuestión de si se rebautizaría a los heréticos. Los misterios paganos, que no conocían heréticos, no temían multiplicar los bautismos.

[84] Lo que Apuleyo dice de los misterios de Osiris no induce a mirarlos como coordinados con los misterios de Isis del mismo modo que la epoptía, por ejemplo, lo estaba con la primera iniciación de Eleusis (Cumont. 91); de otro modo la iniciación romana de Lucio en los misterios de Isis, posterior a su iniciación en los misterios de Osiris, lo habría hecho descender al grado que, en la hipótesis, esta última iniciación le había hecho franquear.

Capítulo VI

MITRA [1]

Pudo decirse que los misterios de Mitra llegaron a tener tanto peso como el cristianismo [2]. Al menos parece que constituyeron el culto de misterios que más terreno ganaba en el mundo occidental durante el siglo III, mientras la propaganda cristiana llegaba a su culminación. No tenían con qué vencer al cristianismo, pero no dejaban de ser para él un rival peligroso, y los padres de la Iglesia así lo sintieron. Ellos mismos parecen haber encontrado en ciertos rasgos de estos misterios una afinidad con los ritos cristianos, que percibían menos clara en los otros. Por desdicha la historia, la economía interior y los ritos del culto mitríaco nos son conocidos muy imperfectamente.

I

El culto de Mitra se remonta a los orígenes del pueblo indoiranio [3]. En el antiguo panteón védico, como en la religión medo-persa y en la del Avesta, Mitra tiene su lugar; en aquél junto a Varuna, en éstos al lado de Ahura Mazda, como dios de la luz y de la verdad. Su personalidad se borró en la tradición de la India, se acentuó en la de Irán y en los misterios se vuelve preponderante. En Persia, en la religión preavéstica Mitra ocupa la posición de mediador entre el mundo superior y luminoso, donde impera Ahura Mazda (Ormazd), y el mundo inferior,

[1] Obras a consultar: Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruselas, 1894-1896 y 1899; *Les mystères de Mithra* [3], Bruselas, 1913; *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 125-149 y las notas respectivas; Toutain, *La Légende de Mithra*, en Revue de l'histoire des religions, marzo-abril 1902 (XLV, 141-157); Pettazzoni, 220-273.

[2] Renán, *Marco Aurelio*, 579: "Si el cristianismo se hubiese detenido en su crecimiento por alguna enfermedad mortal, el mundo habría sido mitraísta".

[3] Cumont, *Mystères*, 1-3. Se encuentra en el siglo XIV a J. C. a Mitra, Varuna, Indra y los Nasatiya mencionados como dioses de Mitani (Mesopotamia del Norte) en las inscripciones cuneiformes de Capadocia. Cf. E. Meyer, *Geschichte des Altertums* [2], I, II, 580, 829.

donde se ejerce la actividad funesta de Angro Mainyon (Ahrimán) [4]. En tiempos de los aqueménidas, Mitra y la diosa Anahita son las divinidades principales junto a Ahura Mazda [5]. Los reyes honran especialmente a Mitra, dispensador de la gloria real, lo toman como testimonio de sus juramentos y lo invocan en los combates. En el mismo tiempo la religión persa, transformada en mesopotámica, se impregna de astrología, bajo influencia de la sabiduría caldea [6]. Bajo esta nueva forma se mantiene en ciertos reinos de Asia Menor, después de la caída del Imperio Persa, y sufre entonces la influencia helénica [7].

Como la antigua religión védica, la antigua religión medo-persa no tenía imágenes y fue una novedad que Artajerjes Oco erigiera estatuas de Anahita, siguiendo el ejemplo de Babilonia [8]. En Asia Menor todo el panteón se heleniza en el arte religioso, y principalmente Mitra, cuya figura pasa decididamente a primer plano. Mientras se identifica a Ormazd con Zeus, Ahrimán con Hades, y las otras figuras del panteón persa con equivalentes griegos, Mitra conserva su nombre, porque su carácter y su función no tienen correspondencia entre las divinidades helénicas. Entonces se crea el gran símbolo de esta religión trasplantada, el Mitra tauróctono [9], donde el dios aparece en su mito principal y sin duda también en el acto esencial de su culto. Zeus-Ormazd es el dios supremo, pero Mitra es prácticamente el objeto de la religión, porque él es héroe divino de ésta, tal como en el cristianismo el dios único se borra en el culto detrás de Cristo, realizador de la salvación. También el fondo de las creencias y de los ritos sigue siendo oriental, e incluso persa, bajo las formas y el lenguaje helénicos [10]. Ésta debe ser una de las causas por las que la religión de Mitra casi no penetró en ningún país griego y cedió lugar al cristianismo, que no había retenido de su origen ni la marca nacional ni los elementos de un culto exótico.

En las otras zonas el culto de Mitra, tal como se expandió en el Imperio Romano, no tenía nada de religión nacional. A diferencia de los cultos que hemos estudiado hasta ahora, el de Mitra era totalmente un culto de misterio, es decir que sólo lo celebraban los iniciados para sí. Diónisos tenía su culto público y sus cofradías de misterios; las diosas de Eleusis tenían sus ceremonias públicas de interés local, y sus ritos de

[4] Plutarco, *De Is.*, 46.
[5] Cumont, *Mystères*, 8.
[6] Cumont, *Mystères*, 10-11, 121; *Religions orientales*, 136, 272.
[7] Cumont, *Mystères*, 13-17.
[8] Cumont, *Mystères*, 10.
[9] Cumont, *Mystères*, 21, 222-223.
[10] Cumont, *Mystères*, 23. "Si el fundamento teológico de la religión fue modificado sensiblemente (por la especulación filosófica), su cuadro litúrgico permaneció relativamente fijo y la alteración del dogma se concilió con el respeto del rito". Aquí como en otras partes parece que se debe distinguir entre las especulaciones de los filósofos y las creencias comunes alimentadas por el culto mismo. No eran las especulaciones las que constituían la religión mitraísta, era el culto y la fe que con él se relacionaba.

iniciación cuya solemnidad no se encerraba toda en el templo, aunque el rito principal fuera secreto. Los cultos de la Madre y de Atis se presentaban en condiciones análogas, con fiestas públicas que se consideraban más o menos importantes para el interés común, y ritos secretos que concernían sólo a los iniciados. Lo mismo ocurre en el culto de Isis. El de Mitra es totalmente cerrado; es un culto de cofradía. Por esto recuerda al cristianismo de los primeros siglos, con sus agrupamientos exclusivos y su culto enteramente secreto. Pero la organización de las cofradías mitríacas es mucho más estrecha que la de las comunidades cristianas.

Las cofradías de Mitra admiten solamente hombres y no tienen iniciación para las mujeres [11]. Laguna considerable y singular en una religión muy alta y sabiamente elaborada, por lo demás, como economía de salvación; pero esta laguna no ha sido intencional de ningún modo, y probablemente resulta de las condiciones mismas en las que se constituyeron los misterios de Mitra. Si un misterio hubiera podido surgir del monoteísmo judío, este misterio habría ignorado igualmente a las mujeres sin preocuparse por iniciarlas, porque éstas no contaban anteriormente en la religión y no participaban activamente en las funciones del culto. En Persia sucedía justamente esto. Se mantiene a las mujeres fuera de los misterios porque jamás habían tenido parte activa en las ceremonias de la religión, que estaban en manos de los sacerdotes, soberanos, jefes de familia. Esta especie de indiferencia con respecto a las mujeres no tropezaba con dificultades donde se hallaba en correspondencia con las costumbres nacionales; pero no ocurría lo mismo en los países en los que la condición de la mujer era diferente. La religión de Mitra parece haberse completado en este aspecto por una especie de asociación con el culto de la Gran Madre. Durante mucho tiempo los dos cultos habían convivido en Asia Menor, no obstante sin amalgamarse. Estas buenas relaciones continuaron cuando el culto de Mitra se propagó en Occidente [12]. A menudo el mithreum se completa en cierto modo con un metroon, ubicado junto a él [13]: la religión de los hombres se satisface en uno y la de las mujeres en el otro. Pero esta combinación, si bien ofrecía ventajas prácticas para la propaganda, no dejaba de tener sus inconvenientes. La influencia moral de Mitra no podía sino exaltar el culto de la Madre; pero el beneficio no era recíproco y Cibeles, en

[11] Cumont, *Monuments*, I, 330. Opinión sostenida en *Mystères*, 183, n. 1. La exclusión de las mujeres fue habitual en todo el Occidente... Sin embargo, un texto de Porfirio, *De abstin.* IV, 16, afirma que las mujeres podían recibir ciertos grados de iniciación. Debe aplicarse a las comunidades o al menos a una parte de las de Oriente, en las que las mujeres, en las ciudades, participaban también en cierta medida en los asuntos públicos. Se ha descubierto en Trípoli de Africa (*Oea*) la tumba de una *lea* (quae lea iacet), que justamente parece ser una leona mitríaca."

[12] Cumont, *Mystères*, 189-190.

[13] "El mithreum más antiguo que se conoce estaba contiguo al metroon de Ostia; igualmente en Saalburg los dos templos estaban situados a pocos pasos uno de otro". Cumont, 189.

el plano de las ideas y de la moral religiosas, no añadía nada a Mitra. Además, el desarrollo del culto mitríaco como religión se encontraba de este modo paralizado.

Por otra parte, si el culto de Mitra se organizó en círculos cerrados en los que sólo se admitía a hombres, no debió de ser porque los magos de Asia Menor, que formaban una casta o una tribu en la que el sacerdocio era hereditario, hubieran aceptado poco a poco iniciar a los extraños en dogmas ocultos mediante ceremonias secretas, repartiendo a los neófitos en diversas categorías [14]. No hay motivo para suponer que los misterios de Mitra tuvieran lo que no existió realmente en los otros: una doctrina esotérica que se comunicara al iniciado bajo secreto. Con respecto a Mitra, como con respecto a los otros dioses de misterios, lo secreto no es la fe sino los ritos. Agreguemos que la economía de los misterios mitríacos no nos lleva a mirarlos como derivados, en alguna forma, del sacerdocio mágico. Según esta hipótesis le deberían estar subordinados, y ocurre lo contrario. Los sacerdotes están al servicio de cofradías mitríacas, para las necesidades del culto, pero no las dirigen; y el más alto grado de la iniciación mitríaca no se confunde con la calidad de mago, sino que se mantiene independiente. El Avesta nos muestra de qué era capaz el sacerdocio mágico: organizar un culto oficial en el que la parte del laico estaría infinitamente reducida. Jamás este sacerdocio hubiese pensado en instituir cofradías que no estuviesen bajo su supervisión.

Parece preferible, pues, admitir que el origen de las cofradías mitríacas, en lo que les es esencial, se remonta hasta la antigua religión persa, y que su desarrollo fue sofocado en Persia por la influencia creciente del sacerdocio mágico y los progresos del zoroastrismo, mientras que se mantenían fuera de ese país, donde habían arraigado sólidamente y pudieron crecer sin trabas. Los grados de la iniciación mitríaca no se presentan en absoluto como los diferentes grados de un sacerdocio jerarquizado; conservaron las denominaciones, las costumbres, los ritos que

[14] Hipótesis de Cumont, 26, que compara la iniciación de Nerón con la magia del rey Tiridates; pero el caso parece muy diferente, y lo que dice Plinio, *Hist. nat.* XXX, 5-6, descarta la posibilidad de una identificación que sería bastante comprometedora para los misterios: "Immensum et indubitatum exemplum est falsae artis (la magia) quam dereliquit Nero... Nihil membris defuit (no había defecto corporal que comprometiera el éxito de las operaciones). Nam dies eligere certos, liberum erat, pecudes uero, quibus non nisi alter colos esset, facile. Nam homines immolare (cosa considerada habitual para los magos) etiam gratissimum (a un Nerón). Magus ad eum Tiridates uenerat... Magos secum adduxerat. Magis etiam cenis eum initiauerat. Non tamen cum regnum ei daret (Nero), hanc ab eo (Tiridate) accipere artem ualuit. Proinde ita persuasum sit intestabilem, irritam, inanem esse", etc. Los misterios son una religión, no una magia, y los dos tipos de iniciación son distintos aunque por lo demás haya habido magia en los misterios y los magos hayan estado abundantemente provistos de recetas contra los malos espíritus. La antigua religión de los persas implicaba ritos secretos, a juzgar por lo que dice Plutarco, *Artax.* 3, de las ceremonias de la consagración real.

convienen a sociedades de misterios tal como se las encuentra en países no-civilizados o semi-civilizados[15]. Su economía debió de ser extraña en sus elementos principales, un producto importado de Media y de Persia. El secreto de las iniciaciones remonta a su origen, es inherente a su naturaleza. Como elementos de la antigua religión persa, las cofradías de Mitra deben de haberse implantado con ella en Asia Menor; en tanto subsistieron pequeños estados independientes que practicaban esta religión, las cofradías de Mitra estaban relacionadas con una religión nacional cuyos sacerdotes eran los magos. Al desaparecer estos pequeños Estados uno tras otro, el sacerdocio mágico queda sin apoyo oficial, su religión se va borrando como culto público y pronto sólo queda representada en medio de los cultos locales, por las antiguas cofradías. Los misterios de Mitra se habrán constituido entonces por la fuerza de las circunstancias, y no por la voluntad de los magos; son ellos los que habrán de perpetuar, hasta los tiempos del cristianismo, la antigua religión popular de Irán, depurada en sus creencias por los magos, teñida de astrología en Babilonia, vestida a la griega en Asia Menor y de aquí expandida en Occidente.

La ubicación misma de los lugares de culto da prueba de un origen muy antiguo y cercano a la barbarie primitiva. Los santuarios de Mitra son, por definición, cavernas[16]. Mantienen ese nombre, quieren conservar el carácter, la forma, las proporciones de tales. Estos santuarios son grutas naturales, cavidades a las que se adapta una construcción, cuevas, también edificios que nunca son grandes y cuya habitación principal es siempre una cripta, una cámara abovedada, que representa, según se dice, el firmamento, pero que es, y sigue siendo y llamándose el antro, la gruta, es decir que el templo quiere ser todavía el antro de rocas que fue el primer santuario de Mitra. También este rasgo se remonta a las más viejas épocas de la religión irania[17]. Los primeros adoradores de Mitra llevaron a cabo sus ritos salvajes en estos lugares apartados. Los primeros Cuervos graznaron, los primeros Leones rugieron en verdaderas cavernas, ejecutando sus danzas mágicas y sus mascaradas rituales a la manera de los salvajes de Australia o de los indios de América.

Esta elección del lugar sagrado resulta de las condiciones de existencia de los hombres que practicaron originariamente el culto. No debe de ser exacto que se honre a Mitra en una gruta porque haya "nacido de la piedra"[18]. El mito no obligaba en forma absoluta a honrar a Mitra

[15] Cf. *supr.* págs. 32-33.

[16] *Spelaeum, specus, spelunca, antrum.*

[17] Porfirio, *De antro nympharum*, 5-6. Según Heródoto, I, 131, los persas sacrificaban a Zeus (Ahura Mazda) en la cima de las montañas.

[18] Sobre este mito ver Cumont, *Mystères*, 132-133. Es muy inverosímil que el mito haya nacido sólo en Asia Menor, y es muy discutible la relación con la piedra de la que nació Agdistis (*sup.*, pág. 74). En efecto, Mitra sale verdaderamente de una roca, y la piedra que concibió a Agdistis era sólo un trozo de sílice (lapis, en Arnobio, V, 52; VII, 49, *supr.* cit. cap. IV, n. 59). No se guardaba una piedra fetiche

en un antro cubierto, pues no se lo representa saliendo de una caverna sino emergiendo de un peñasco. Es muy probable que el antro, como lugar de culto, haya sido anterior al mito que cuenta el nacimiento de Mitra, cualquiera sea, por lo demás, el sentido de este mito: ya se haya dicho que Mitra nació de la piedra porque sus fieles lo evocaban en la caverna, o bien porque la luz aparece primero en la cumbre de los montes cuando surge el día [19], o aun porque esa luz emana de la bóveda celeste, a la que se habría pensado como una inmensa cúpula de piedra, o bien porque el fuego brotaba golpeando la piedra. El símbolo de la bóveda que representa el firmamento, aunque sería anterior a la coloración astrológica del culto mitríaco, no puede ser primitivo y nadie creerá, sin duda, que haya determinado la elección de las grutas naturales para las reuniones del culto. Pero es necesario que la asociación de la gruta con Mitra haya estado muy firme en el espíritu de sus fieles para que no se haya podido desalojar al dios de su caverna, y no haya habido otro recurso, cuando se quiso poner la morada a la altura de su huésped, engrandecido por los siglos, que identificar místicamente la gruta con la cúpula del cielo.

La gruta misma jamás fue un gran templo, porque siempre fue un centro de cofradía y no podía ser otra cosa. La clientela de un mithreum no podía pasar de cien personas, según se nos asegura. Se la multiplicaba, en caso de necesidad, en el mismo lugar [20]. La exigüidad de esas construcciones no debe de provenir únicamente de la dificultad de edificar con solidez grandes bóvedas [21], ni tampoco del escaso número de neófitos [22] que, en algunos lugares, parece haber sido bastante considerable. Quizás el marco en que se ubicaban los diversos grupos de iniciados que constituían una comunidad mitríaca estuviese reglado más o menos estrechamente por la tradición, de modo que cada clase y el conjunto de la comunidad eran limitados en su número y éste se relacionaba directamente con las funciones religiosas que debían cumplirse en cada "caverna".

---

de Mitra. Si Cumont, *Monuments*, II, 71, tuvo razón al ver en Prudencio, *Cathemerinon*, V, 8, himno al cirio pascual:

Incussu silic.s lumina nos tamen
Monstras saxigeno semine quaerere,

una imagen tomada del mito de Mitra, sería preciso simplemente entenderla respecto del fuego que surge de la piedra golpeada. Sería todavía un mito ritual, pero de un carácter totalmente distinto del de la piedra de Agdistis-Cibeles. Los dos mitos parecen diferir completamente en su punto de partida y en su significación.

[19] Toutain, 146.

[20] Cumont, 180.

[21] Cumont, *Monuments*, I, 65.

[22] Cumont, *Mystères*, 180. La verdadera explicación sería quizás deducible de lo que Cicerón, *De legibus*, I, 10, cuenta de los magos de Persia, que no podían soportar que se levantaran templos a los dioses, como si se quisiera encerrarlos en ellos. Por este principio, los acólitos del misterio se habrían prohibido construir templos a Mitra y sólo habrían tenido lugares de culto que representaban la caverna, santuario primitivo de su dios.

No es preciso aclarar que el santuario se arreglaba como convenía a las reuniones de una cofradía[23]. Habitualmente estaba integrado por un vestíbulo y una pequeña sacristía, luego la cripta, la habitación principal, a la que se descendía por una escalera. La cripta, en su longitud, "se dividía en tres partes, un corredor central de un largo medio de 2,50 m, que era el coro reservado a los oficiantes, y dos bancos de mampostería que se extendían a lo largo de los muros laterales, y cuya superficie superior, de 1,50 m aproximadamente, era inclinada: allí se arrodillaban o acostaban los asistentes para seguir los oficios y participar en los banquetes sagrados. En el fondo del templo se disponía, ordinariamente, un ábside elevado sobre el nivel del suelo (*absidata, exedra*), en el que se erigía regularmente el grupo de Mitra tauróctono, a veces acompañado por otras imágenes divinas. Delante de él se ubicaban los altares en los que ardía el fuego sagrado"[24].

Así el mithreum era una pequeña capilla; y la distribución singular de la nave muestra que esta capilla era un comedor: de aquí puede inferirse que el rito principal que allí se cumplía era una comida sagrada en la que participaban los iniciados. La imagen de Mitra tauróctono, en el fondo de la sala, nos revela el mito esencial de esta religión, probablemente también el más solemne de los sacrificios, y la relación que de un modo u otro deben tener este mito y este rito con la cena de los iniciados. Esto no es una conjetura. En ese mithreum[25], la mesa de piedra, en la que está representado Mitra matando al toro, está montada sobre un eje y esculpida por ambos lados. Sobre la cara posterior, detrás del toro extendido, se ve a Mitra y al Sol de pie; Mitra sostiene un cuerno para beber y el Sol le tiende un racimo. Además, en uno u otro de los cuadros secundarios que rodean a menudo la escena principal, se ve a Mitra y al Sol extendidos frente a una mesa; el primero sostiene un cuerno para beber, el otro una copa[26]. Por lo demás, en un bajorrelieve, recientemente descubierto[27], hay un cuadro en que Mitra y el Sol están reemplazados por dos mystai, preparados para la cena mitríaca. y este motivo está también en el reverso de la gran escena de Mitra tau-

[23] Ver Cumont, 177-180.

[24] Cumont, 179. En *Monuments*, I, 62, Cumont había cuestionado, contra J. B. de Rossi, que los bancos laterales fuesen lechos triclinares para la celebración de banquetes, juzgando que no eran bastante amplios como para poder extenderse, y que sin duda los participantes se arrodillaban en ellos. Esta objeción no está fundada y el uso de esos bancos, que van inclinándose hacia el muro, está aclarado ahora. Quizás no sea oportuno sostener que "los fieles debían asistir arrodillados a los oficios" y sólo se acostaban luego, en el momento del banquete litúrgico. No se sabe si los mystai de Mitra se arrodillaban para orar ni tampoco si se hacían oraciones muy largas en los santuarios mitraístas. Se cantaban himnos durante las ceremonias, pero el cumplimiento de estas funciones religiosas no exige suponer que una parte de los asistentes estuviera de rodillas, y mucho menos que los iniciados debiesen tomar, según su grado, una parte activa en la ejecución de los ritos.

[25] Mitreum de Heddernheim. Cumont, *Monuments*, II, n. 251.

[26] Por ejemplo en el mitreum de Osterburken, *ibid.* n. 246.

[27] Mitreum de Konjika (Dalmacia), *Mystères*, 165.

róctono. Estas relaciones y equivalencias parecen probar, en primer lugar, que la imagen principal está en relación directa con la liturgia que se celebraba en el templo, cosa que por cierto se podía sospechar, y que la imagen conveniente a los diversos ritos y a los diversos momentos de una ceremonia se podía llevar incluso a ciertos lugares; en fin, que la comida de los mystai es paralela del sacrificio, que los dos están coordinados y que cabe tratar de explicarlos uno por el otro.

No es sólo entonces el pequeño santuario lo que representa el mundo, y su techo el cielo, sino que la decoración del templo en su cuadro principal tiene un alto valor simbólico, como así también el resto. Este simbolismo parece haber llegado muy lejos, y es muy difícil interpretarlo en detalle por la falta de textos antiguos para comentarlo. No es menos importante observar que el simbolismo de la escena principal, en su significación esencial, no es exactamente teológico y no concierne a un teorema de creencia abstracta; se refiere directamente a la fe, y tiene su aplicación en la liturgia. Sin querer determinar desde ahora la significación precisa de esto, no es excesivamente temerario pensar que el bajorrelieve de Mitra tauróctono presenta el sacrificio del toro como principio de la vida bienaventurada prometida al iniciado, así como de la virtud que hay en el banquete sagrado para la obtención de esa inmortalidad. En algunos bajorrelieves otras escenas mitológicas enmarcan la escena principal, y es justificado creer que ésas tienen el mismo carácter, que se relacionan también con los ritos que se cumplían en el santuario, como la cena de los mystai. Veremos luego que muchas de estas escenas deben estar en relación con los ritos de la iniciación. El conjunto de estas representaciones simbólicas era el comentario mítico del ritual que se practicaba en el templo [28].

II

El ritual de los santuarios mitríacos comprendía, por un lado, un servicio regular de culto, con sus observancias cotidianas, sus ceremonias periódicas y anuales, y, en segundo lugar, las ceremonias propias de las iniciaciones, coordinadas con este servicio religioso. Un sacerdote, o a veces varios, atendían cada santuario [29]. El sacerdote era un iniciado del grado superior, un Padre, pero no todos los Padres eran sacerdotes, y los ritos propios de las iniciaciones estaban a cargo de los Padres con la cooperación de los sacerdotes, y no a cargo del sacerdote solamente. La función propia del sacerdote era, probablemente, como la de los magos en Persia, velar por el mantenimiento del fuego perpetuo, hacer las tres oraciones cotidianas al Sol, cumplir los sacrificios prescriptos para ciertos

[28] Sobre la decoración de los templos ver Cumont, *Mystères*, apéndice I.
[29] Cumont, 170.

días, o presidir su celebración recitando letanías tradicionales, y hacer libaciones con el haz sagrado que ocupa un lugar tan importante en la liturgia del Avesta [30]. El culto de Mitra conocía la semana con consagración de los siete días a las siete divinidades planetarias y santificación especial del primer día, el día del Sol [31]. Había también fiestas de estación, en especial la Navidad del Sol, en el solsticio de invierno, el 25 de diciembre, y sin duda una fiesta importante hacia el equinoccio de la primavera, pues en esta época del año parece que tenían lugar comúnmente las iniciaciones [32].

Se ha supuesto que los siete grados de las iniciaciones mitríacas se determinaron según los siete planetas y correspondían a "las siete esferas planetarias que el alma tenía que atravesar para llegar a la morada de los bienaventurados" [33]. Es sin duda así como debía entendérselo en los misterios; pero ésta quizás no sea una razón suficiente para no admitir más que dos grados en un comienzo, el de los Cuervos y el de los Leones [34], es decir, novicios e iniciados, que se habrían completado luego artificialmente en Asia Menor cuando los misterios se instituyeron allí. La institución, como se ha dicho antes, debe remontar a los orígenes de la religión persa, y si la determinación de los siete grados no es anterior a la influencia astrológica de Babilonia, no se sigue de esto que las antiguas cofradías mitríacas se hayan constituido con dos clases solamente. Las agrupaciones análogas entre los no civilizados se componían a menudo con mayor número. Nada hay que inferir de que dos clases lleven nombres de animales y las otras no. Pudieron haberse reemplazado algunos nombres de animales por otras denominaciones: Porfirio [35] conoce, en el culto de Mitra, Águilas y Halcones que no se encuentran en Occidente. Por otra parte, la mezcla de denominaciones animales con otras se encuentra también entre los salvajes. Y cuando se examinan, uno tras otro, los siete grados de iniciación, hay que reconocer que la atribución y el sentido de la mayor parte no muestran ninguna relación con un planeta cualquiera. Quizás lo más prudente sea admitir que los agrupamientos mitríacos han comprendido, desde épocas muy antiguas, un número muy grande de clases o de cofradías coordinadas, y que la deter-

30 Cumont, 171.
31 Cumont, *Monuments*, 118-119; *Mystères*, 173.
32 Cumont, *Mystères*, 173.
33 Cumont, 157.
34 Cumont, *Monuments*, I, 316; *Mystères*, 157. Cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 151.
35 *Loc. supr. cit.*, n. 17. En la medida en que se puede confiar en el texto, serían los Padres los designados en ese pasaje. ¿Pero es verosímil que tuvieran dos nombres? Aguilas y Halcones podrían corresponder a los Heliodromos y a los Padres, a los dos grados superiores que vemos representados en los cuadros míticos por el Sol y Mitra. En todo caso es evidente que Porfirio (es decir sus fuentes) conocía varios grados de iniciación. Su tesis sobre la metempsicosis lo obligaba a hablar en este lugar sólo de las clases de denominación animal; habla de los Padres porque quiere citar un equivalente animal de su título. Pero en otra parte, como veremos luego, habla del Persa.

minación fija en siete grados podría deberse, por su parte, a la influencia de la teología astrológica.

San Jerónimo se complacía, escribiendo a Laeta, en mostrar su erudición mitríaca y en mencionar los siete grados de la iniciación. En 377 el prefecto de Roma, Graco, recientemente convertido al cristianismo, daba muestras de su celo destruyendo un mithreum. Jerónimo recuerda esta piadosa hazaña: "¿No es verdad que vuestro pariente Graco, cuyo nombre es sinónimo de nobleza patricia, mientras era prefecto de la Ciudad derribó, quebrantó y destruyó la caverna de Mitra y todas las figuras monstruosas, que sirven para la iniciación del Cuervo, del Oculto, del Soldado, del León, del Persa, del Corredor del Sol, del Padre y, con esto como prenda de su fe, por así decir, obtuvo el bautismo de Cristo?" [36] Las inscripciones confirman en detalle esta enumeración. Las "imágenes monstruosas" son todos los elementos del culto, estatuas y bajorrelieves que representan las divinidades, en especial, las máscaras de los mystai, que llevaban insignias relacionadas con su nombre: el Cuervo aparecía en las ceremonias con una cabeza de pájaro, el León con el hocico de esta bestia [37].

Las denominaciones de animales se relacionan, para Porfirio, con los signos del zodíaco y la metempsicosis [38]: aplicación del simbolismo astral, cuyo carácter artificial es superfluo demostrar. En cuanto a la idea de metempsicosis, está justificada, ya que tales denominaciones suponen en su origen una suerte de participación mística entre un grupo humano y una especie animal. Esta es una relación análoga a la que constituye el totemismo, pero no es exactamente la relación totémica. Los Osos de Artemisa en Braurón, los Toros de Diónisos, los Potros de Deméter, se han comparado con razón con los Cuervos y los Leones de Mitra [39]. En aquellos cultos muchas denominaciones animales se encuentran en el servicio de una misma divinidad. Pero el principio es el mismo. Originariamente no se trata ni de la relación específica de un clan con determinado animal, como en la relación totémica, ni del culto de una divinidad representada bajo forma animal, con la que se habría pensado en identificarse tomando la piel de su animal. Es el animal mismo el que en un principio está dotado de espíritu, y ahora es espíritu; se adquiere el espíritu de su especie comiendo su carne y vistiendo su piel. El espíritu goza de una cierta independencia, y sus participantes se reclutan

[36] *Ep. CVII, ad Laetam.* "Ante paucos annos propinquus uester Graccus nobilitatem patriciam nomine sonans, cum praefecturam gereret urbanam, nonne specum Mithrae et omnia portentosa simulacra quibus Corax, Gryphus (a corregir por *Cryphius* según los textos epigráficos; notar la persistencia de nombres griegos en la nomenclatura) Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater initiantur, subvertit, fregit, excussit, et his quasi obsidibus ante praemissis impetrauit baptismum Christi".

[37] Se pueden ver ambos con sus máscaras en el bajorrelieve de Konjika, reproducido en Cumont, *Mystères*, 164.

[38] *Loc. cit.* cap. III, n. 46.

[39] Cumont, *Mystères*, 156; *Monuments*, I, 315.

por una especie de selección: se trata ya de la cofradía [40]. Ese espíritu puede devenir dios y el animal se convierte en su víctima favorita o en su símbolo. La cofradía, que primero estaba unida en la participación de una virtud mágica, se une luego en el culto de una divinidad; todo un grupo de cofradías puede asociarse en el culto de un solo y mismo dios, como parece que ha sido el caso de Mitra.

Ciertamente hay que considerar como grados inferiores los de los Cuervos y los Ocultos. Porfirio [41] dice en términos expresos que los Cuervos son "auxiliares". En la representaciones de Mitra tauróctono aparece a menudo un cuervo que está vuelto hacia el dios y que a veces Mitra parece mirar. El cuervo debe ser el mensajero que transmite a Mitra, quizás de parte del Sol [42], la orden de inmolar el toro. Su papel muestra bastante bien la función subalterna de los Cuervos, mensajeros y servidores, que cumplen pequeños trabajos en torno de los iniciados y en el servicio divino. Los Cuervos podrían calificarse como niños de coro. Su grado podía conferirse a niños [43], sin duda ésta era la regla en los tiempos antiguos, y esta clase juvenil servía de introducción en los grados más elevados.

No sabemos casi nada de los Ocultos, excepto que su papel en el agrupamiento de clases era más bien negativo. No se los veía; no aparecen en los bajorrelieves y no hay que asombrarse de ello: permanecían escondidos. No obstante, en una circunstancia se los mostraba, y parece que ésta fue una ceremonia particularmente solemne. Debía celebrarse a su entrada en la clase de los Ocultos o a la salida de ella, más probablemente a la entrada, pues la fórmula "Mostrar a los Ocultos" [44] parece referirse a su iniciación. ¿Vendrá su nombre de que en las reuniones de la comunidad se los haya "ocultado con algún velo"? [45] Esto puede conjeturarse, pero siempre falta explicar por qué se los separaba así. El nombre mismo de esta clase implica de por sí una especie de prohibición que debe ir mucho más allá de una separación artificial en las asambleas del culto. En la economía general de los misterios, esta clase, que se ubica entre la categoría infantil de los Cuervos y la categoría adulta de los Soldados, bien podría ser, al menos en su origen, la clase de los adolescentes, llegados a la pubertad y sometidos a un régimen especial, separados de sus madres, a cuyo lado transcurriera su infancia, sin acceso oficial todavía a la sociedad de los hombres, tal como se practica entre muchos pueblos no civilizados. Esta extraña clase de los *Cryphii* tendría así una explicación totalmente natural.

[40] Cf. *supr.* pág. 31.
[41] *Supr. cit.*, n. 11.
[42] Cumont, *Mystères*, 136.
[43] Ver Cumont, *Monuments*, II, 93, inscripción 10.
[44] Las fórmulas: "ostenderunt cryphios" y "tradiderunt cryphios", *Monuments*, II, 93, inscr. 9 y 94, inscr. 12, parecen equivalentes y si lo son, resulta que la *traditio*, iniciación, era la *ostensio*, la presentación de los *cryphii*.
[45] Cumont, *Mystères*, 157.

El Soldado debe pertenecer a la categoría de los iniciados propiamente dichos. Porfirio, es verdad, designa a los Leones como los que participan en los misterios [46]. Pero Porfirio no menciona los grados intermedios entre los Cuervos y los Leones, y casi no es posible basarse en su testimonio para considerar sólo como verdaderamente iniciados a los cuatro grados superiores, con exclusión de los Soldados. En la economía de los misterios el título tiene una alta significación religiosa. En la antigua economía de las clases de iniciados, los Soldados eran, sin duda, verdaderos guerreros, cofradía de jóvenes dedicados a la caza y a los combates. Ya no son novicios. Tertuliano, que parece haber conocido muy bien los misterios de Mitra, se extiende sobre la iniciación del Soldado. El diablo, dice, "también bautiza a ciertas personas, sus creyentes; promete la expiación de los pecados por el efecto del baño; y, si recuerdo aún a Mitra, él (el diablo) marca allí en la frente a sus soldados, celebra la oblación del pan, trae una imagen de la resurrección y rescata la corona bajo la espada" [47].

Tertuliano parece por cierto recordar a Mitra como si hubiese sido acólito suyo. De cualquier modo, como hijo de centurión pudo estar exactamente enterado de las prácticas de un culto que reclutaba sus adeptos principalmente en el ejército. Ahora bien, cuando Tertuliano habla de los soldados del diablo que éste marca con su sello en la religión de Mitra, no se refiere a los iniciados de Mitra en general [48] sino a la categoría de iniciados que se designa con el nombre de Soldados, cuya iniciación se caracteriza por el rito de la corona, rito que Tertuliano, como lo veremos luego, conoce también muy detalladamente. Lo que primero surge es que la iniciación de los Soldados implicaba un bautismo [49], con el que se relacionaba la imposición de una marca sobre la frente. Tertuliano considera, y con razón, que esto se parece extraordinariamente al bautismo cristiano y a la *signatio* vinculada con él, que más tarde se llamó la confirmación. Sería una sutileza decir que las primeras líneas del texto citado no se refieren a los misterios de Mitra: Tertuliano habla primero en general, porque sabe que el diablo bautiza

[46] μετέχοντες τῶν ὀργίων. *Supr.* n. 11.

[47] *De praescr.*, 40, "Ipsas quoque res sacramentorum diuinorum idolorum mysteriis (diabolus) aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos, expositionem (var. expiationem) delictorum de lauacro repromittit; et si *adhuc memini Mithrae* (así debe leerse y no *Mithra,* de modo que diabolus sea el sujeto de la frase, pues Tertuliano, sin corregirse y sin nombrar de nuevo al diablo, después de haber hablado de Mitra señalará como invenciones diabólicas el matrimonio único del flamen de Júpiter y la virginidad de las vestales), signat illic in frontibus *milites* suos, celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam."

[48] Opinión de Perdrizet, "*La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore*" en *Archiv für Religionwissenschaft,* XIV, I-II, 1911, 128. Hay que prestar atención al hecho de que los "recuerdos" de Tertuliano son muy precisos.

[49] Había una fuente dentro del santuario o muy cerca de él (Cumont, *Mystères,* 161, n. 2).

en otros cultos aparte del de Mitra [50]; pero sólo en este culto se une al bautismo la imposición de un signo en la frente, como en la Iglesia cristiana. Pero Mitra lo hacía más brutalmente que la Iglesia: marcaba a sus hombres con un hierro al rojo [51], mientras que el obispo se contentaba con trazar con su dedo sobre la frente del neófito el signo de la cruz, signo fugitivo que el cristiano repetía luego a menudo sobre sí mismo. La intención del rito era la misma: el Soldado se consagraba a Mitra, como el cristiano al Cristo.

He aquí ahora lo que Tertuliano escribe en cuanto al rito de la corona: "Sonrojaos, hermanos de armas de él (Cristo), que no seréis juzgados por él (en el último día), sino por un Soldado de Mitra, al que se ofrece, al iniciarlo en la caverna, verdadero campamento de tinieblas, la corona con una espada, como para imitar el martirio, y luego de colocársela en la cabeza se le advierte que la aparte de ella con la mano tendida, diciendo que Mitra es su corona" [52]. Rito soberbio, acorde con la iniciación de un soldado. Tertuliano percibe la belleza de esta ceremonia y se diría que conserva una impresión vivida. Se ofrece una corona que el candidato parece poder alcanzar sólo con peligro de su vida; sin embargo la gana, pero en el momento en que se la van a poner sobre la cabeza la rechaza, protestando que no quiere otra corona, corona de protección y de gloria, que Mitra, su salvador [53]. El ritual de Mitra no se había desarrollado entonces únicamente en el sentido del simbolismo doctrinario y teológico; tenía rasgos de profundo simbolismo moral. En la antigüedad, este rito de la corona que era preciso tomar de la punta de la espada podía ser muy bien una prueba real y que tenía todo un valor en sí misma, a menos que fuera un rito de estación coordinado con la iniciación del Soldado.

Este rito parece tener un paralelo mítico en una escena de los bajorrelieves, en la que se ve al Sol arrodillado, a veces con una corona cerca, y a Mitra, de pie, con un cuchillo, u otro objeto, en su mano levantada,

[50] *De bapt.* 5, *supr. cit.*, cap. V, n. 65.

[51] A esta marca se refiere probablemente el pasaje de Gregorio de Nacianzo, Or. IV, *adv. Julian*, 70 (ap. Cumont, *Monuments*, II, 15).

[52] *De Corona*, 15. "Erubescite, commilitones eius (Christi), iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite (parece buscado el juego de palabras entre los *commilitones* de Cristo y el *miles* de Mitra; pero de esto no se sigue forzosamente que Tertuliano atribuya a *miles* un sentido tan general como a *commilito;* es la fórmula especial y característica, *miles Mithrae*, lo que induce a Tertuliano a recordar a los cristianos que ellos, sin llamarse soldados, son también hermanos de armas de Cristo) qui cum initiatur in spelaeo, in castris uere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimmum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam, monetur obuia manu a capite pellere et in humerum si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam. Atque exinde numquam coronatur idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento (cf. *supr.* cap. V, n. 52) statimque creditur Mithrae miles si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit. Agnoscamus ingenia diaboli", etcétera.

[53] Cumont, *Mystères*, 160, destaca el empleo de la misma fórmula en las Odas de Salomón (I, 1; 17, 1; 5, 1).

otorgándole una especie de iniciación [54]. La identificación mística del Soldado con el Sol debe tomarse muy en cuenta; de ella se deduce que se considera a Mitra la corona del Sol, tal como se dice que lo es del Soldado.

Como los datos de Tertuliano son una garantía de precisión y solidez, conviene notar que el rito paralelo de la cena cristiana, la eucaristía mitríaca, aparece citado por él entre el del bautismo y el de la corona, dos rasgos que conciernen a la iniciación del Soldado; que el rito de la cena debe pertenecer también a esta iniciación; que, por consiguiente, el Soldado no puede ser sino un verdadero iniciado. No es necesario aclarar que el banquete sagrado no estaba reservado exclusivamente a esta iniciación sino que la integraba, y se comprende que Tertuliano haya clamado contra la milicia del diablo, ya que la iniciación del Soldado resultaba correspondiente, rasgo por rasgo, con el rito completo de la iniciación cristiana, con el bautismo, la *signatio* y la comunión eucarística. No podríamos decir qué entiende Tertuliano por "imagen de la resurrección"; había encontrado y visto también en el culto de Mitra, como en las ceremonias de la iniciación cristiana, alguna expresión simbólica de la vida eterna; el símbolo de la vida futura estaba junto al símbolo de la muerte; quizás el simulacro de muerte estuviese asociado a la lucha por la corona, y ésta se presentase al final como prenda de inmortalidad. En la perspectiva que sugiere el texto de Tertuliano, la lucha por la corona vendría después del banquete sagrado. No habría en esto motivo para sorprenderse, pues la lucha significa, en cierto sentido, la carrera que en adelante se abre para el Soldado, y litúrgicamente lo es; al término de esta carrera encontraría la corona inmortal.

Escasa es la información relativa a los Leones. Tertuliano habla de ellos incidentalmente cuando trata del culto de los elementos en las religiones paganas; comprueba la existencia de ese culto entre "los magos de Persia, los hierofantes de Egipto, los gimnosofistas de la India"; señala luego el artificio con el cual, para suavizar el infantilismo y la inmortalidad de los viejos mitos, se quiso identificar a los dioses con los elementos, y agrega: "así se representa a los Leones de Mitra como el símbolo místico de la sequía y el calor" [55]. De aquí se infiere que Tertuliano conocía la teología erudita del culto de Mitra tan bien como sus ritos. Porfirio dice lo mismo señalando el empleo de la miel en la consagración de los Leones: "cuando se vierte miel en lugar de agua sobre las manos de los que reciben la iniciación *leontina*, se los invita a conservar sus manos

[54] Toutain, 149. Ver uno de estos cuadros en Cumont, *Mystères*, 134.

[55] *Adv. Marc.* I, 13. "Ipsa quoque uulgaris superstitio communis idololatriae, cum in simulacris de nominibus et fabulis ueterum mortuorum pudet ad interpretationem naturalium refugit et dedecus suum ingenio obumbrat... Sic et Osiris quod semper sepelitur et in uiuido quaeritur et cum gaudio inuenitur, reciprocarum frugum et uiuidorum elementorum et recidiui anni fidem argumentantur (cf. *supr.* cap. V, n. 36), sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur."

puras de todo mal, de toda mala acción y de toda mancha; en tanto son un mystes (es decir un león, que es el animal simbólico del fuego), siendo el fuego purificador, se les presenta la ablución que les conviene, evitando el agua como enemiga del fuego. También con miel se (les) purifica la lengua de toda falta" [56]. Estas indicaciones son un poco confusas. El hecho objetivo es que se ponía miel sobre la lengua de los Leones y que se la esparcía también sobre sus manos.

Es posible que se haya empleado la miel como medio de purificación [57], aunque la miel en la boca podría significar una comunicación de virtud. La elección de miel en lugar de agua para esta ceremonia, basada en que el León es el fuego y el fuego rechaza al agua, sólo es aceptable si se creía que los Leones encarnaban el fuego, pero esto no es totalmente seguro, y tampoco es muy probable que se haya pensado desde el comienzo que los Leones de Mitra representaban el fuego [58]. Los Leones de Mitra pudieron existir y se los pudo consagrar con miel mucho antes de identificarlos con el elemento ígneo. El empleo de la miel tendría otra razón. Sin embargo, la idea de una participación mística entre el fuego, el león y los Leones de Mitra podría ser mucho más antigua que la interpretación de los ritos mitríacos mediante la teoría de los cuatro elementos. Podemos recordar también la costumbre de untar con miel la lengua de los recién nacidos [59] y la importancia de la miel en la tradición religiosa de los persas [60]. La miel, sustancia celestial, llegada de la Luna, donde se recogió la simiente del toro divino que inmoló Mitra en el origen de los tiempos, podía ser aquí un elemento particularmente eficaz de consagración, de regeneración, superior, por su virtud, al agua, y comparable por sus propiedades místicas al brebaje sagrado del haoma.

También se empleaba miel en la consagración del Persa. Según Porfirio la miel se le habría "presentado como al guardián de los frutos", porque la miel no tiene solamente una virtud purificante, sino también una virtud de conservación [61]. Esta vez la explicación tiene más de juego de palabras que de filosofía y por ello no resulta más valedera. Como en el caso precedente, el alto grado de la iniciación justifica el empleo

[56] *De antro nymph.* 15. Según Porfirio la miel tiene virtud de purificación y virtud de conservación. Pero en sus palabras no pueden discernirse claramente las ideas —si es que las hay— que están en el fondo de la comparación: la miel purificante conviene al León, que es *mystes;* la miel conservadora conviene al Persa, que es guardián de los frutos. La integridad del texto, por otra parte, no es pasible de sospecha (con Cumont, *Monuments,* I, 317, n. 2), pues es perfecto en su lógica verbal.

[57] Según Gregorio de Nacianzo, *Or.* IV, 52, después de su apostasía Juliano habría purificado con miel sus manos, que habían tocado el pan eucarístico; y Juliano estaba entonces iniciado en el culto de Mitra. Cf. Cumont, *Mystères,* 162, 213.

[58] Hemos visto, *supr.* n. 55, que Tertuliano no lo cree en absoluto, y que parece conocer un mito sobre los Leones con el cual se había relacionado artificialmente la interpretación naturista que identificaba al león con el fuego.

[59] Cumont, *Mystères,* 162.

[60] *Id. ibíd.,* y *Monuments,* I, 320.

[61] *Supr.* n. 56.

de la miel. Pero si creemos a Porfirio, el León está caracterizado como "mystes" y por su parte, el persa lo está como "guardián de los frutos". Lo extraño de la indicación la vuelve más preciosa. Es un rasgo de vieja mitología [62] que Porfirio encuadró como pudo en sus reflexiones. Probablemente está en relación con una escena de los bajorrelieves en que se ve a Mitra en un árbol, como creador más que como guardián de los frutos [63]. Pero el paso de una idea a otra es fácil. El persa representaría a Mitra en su relación con la vegetación. En las ceremonias del culto, llevaba el traje oriental y el bonete frigio que también lleva Mitra [64]. Se ha podido conjeturar que este grado de iniciación se habría instituido para recordar el origen del culto mitríaco y la unión de prosélitos extranjeros a la nación persa [65]. No obstante, la hipótesis podría estar fundada sólo en parte, a menos que no lo esté de ninguna manera. ¿Por qué este grado sólo recordaría el origen étnico del culto? ¿Es verosímil que se lo haya instituido a este efecto? ¿El nombre de persa no habría sustituido a otra palabra? ¿No se le podría encontrar un sentido, incluso para al persa? Ya que el papel del persa corresponde a una función especial de Mitra en la naturaleza, nada invita a ver en ello una invención tardía, y quizás sea más prudente abandonar esta conjetura.

Por encima del Persa está el Corredor del Sol. Como Mitra y con él, este mystes se asimila al Sol, pues no corre delante del Sol, sino que subo con él a su carro, y la iniciación se define mediante el nombre del Sol y no por el de la carrera [66]. La escena mítica correspondiente está a menudo representada en los cuadritos de los bajorrelieves. El Sol sobre su carro tiende la mano a Mitra, que sube detrás de él [67]. Mitra fue, pues, el primer Heliodromo, como fue el primer persa. En la economía de los misterios y en su interpretación astrológica, este grado, que está inmediatamente debajo del supremo, muestra al iniciado sobre el camino del cielo, adonde le basta penetrar con Mitra para alcanzar la esfera de la divinidad. La escena mítica representa, probablemente, la ascensión de Mitra al cielo después de sus trabajos y anticipa la admisión de los elegidos en el cielo de Ahura Mazda [68]. No se trata aquí, en efecto, de la felicidad en el mundo inferior, morada de los muertos, sino en el mundo celestial, en la esfera de la luz eterna. Los cofrades del Sol podrían haber tenido origina-

[62] Es el mito del Persa, similar al mito del León que hace suponer Tertuliano, *loc. cit.*

[63] Toutain, 147. Esta interpretación no parece puramente conjetural (Cumont, *Mystères,* 133) excepto si se hace abstracción de la correspondencia que existe de ordinario entre los cuadros míticos y las iniciaciones y ritos mitríacos.

[64] Bajorrelieve de Konjika, *supr.* n. 27.

[65] Dieterich, 151; Cumont, *Mystères,* 158; *Monuments,* I, 317.

[66] "Tradiderunt *heliaca*" en las inscripciones. Cf. *supr.* n. 44, para los Ocultos. Otras fórmulas: "tradiderunt *leontica*", "tradiderunt *persica*", "tradiderunt *patrica*"; en la inscripción citada *supr.* n. 44, "tradidit *hierocoracica*". Falta la fórmula para el "miles".

[67] Por ejemplo, Cumont, *Mystères,* 134; *Monuments,* II, 346, 350.

[68] Cf. Cumont, *Mystères,* 137, 149, 158.

riamente un carácter menos ideal, y quizás hayan regulado según sus ritos el curso normal del astro con el que estaban en comunión mística, ya que el culto del Sol y del fuego se remontan, entre los persas, a los tiempos más antiguos.

El grado supremo era el de Padre [69], cuya dignidad corresponde a la de Mitra en el cielo. Como encontramos padres en todas partes, quizás no es forzoso que la denominación se haya tomado de los thíasoi griegos [70]. Éste puede ser el grupo originario de los antiguos, de los viejos sabios, guardianes de las tradiciones sagradas de la tribu. En la economía de los misterios, son los perfectos iniciados que participan plenamente de Mitra. También a ellos les correspondía conferir todas las iniciaciones, cumplir los ritos relacionados con las obras míticas de Mitra. A la cabeza de los Padres mismos, estaba el Padre de los Padres [71], sin duda el gran presidente de las iniciaciones y el jefe espiritual de toda la comunidad en sus diferentes clases. Ignoramos cuáles eran las condiciones preliminares de la iniciación [72], de la progresión en la jerarquía de clases. Los Padres regulaban todo esto o velaban por la observancia de las reglas tradicionales.

Aunque ignoramos casi todo acerca del ritual de las iniciaciones, se sabe al menos que entre las condiciones preliminares de admisibilidad a los distintos grados había "pruebas" bastante duras, y que incluso el ritual de las iniciaciones, sobre todo para el Soldado, mantenía cuando menos el simulacro de luchas y peligros. Gregorio de Nacianzo habla de los "tormentos y de las cauterizaciones místicas" [73] a que se somete a los fieles de Mitra. Las quemaduras son el signo de que hablamos antes. Según un comentarista de Gregorio, los tormentos habrían consistido en pruebas por el agua, por el fuego, en la nieve, por el hambre, la sed y carreras prolongadas [74]. Programa exagerado indudablemente, pero en el

[69] En las inscripciones, "pater, pater patratus, pater sacrorum, pater patrum, pater et sacerdos", etc. Véase, para las referencias, Cumont, *Monuments*, II, 535. Cf. Tertuliano, *Apol.* 8: "Atquin uolentibus initiari moris est, opinor, prius *patrem* illum *sacrorum* adire, quae, praeparanda sint describere"; y *Ad nat.* V, 7: "Sine dubio enim initiari uolentibus mos est prius ad magistrum sacrorum uel patrem adire". Los iniciados se llaman "sacrati, consacranei, fratres". Cf. *supr.* cap. V, n. 75.

[70] Cumont, *Mystères*, 158.

[71] Cf. *supr.* n. 69 y Cumont, *Mystères*, 159.

[72] Parece que se designó la ceremonia con el nombre de *sacramentum*, como lo hemos visto para Isis. Implica un compromiso sagrado análogo al juramento militar. Partiendo de la idea que la iniciación trae consigo, esencialmente, revelación de doctrina secreta, se ha podido decir que "el candidato se comprometía antes que nada a no divulgar las doctrinas y los ritos que le serían revelados" (Cumont, *Mystères*, 160); pero la obligación del secreto, en relación con los ritos del misterio, era evidente, y el objeto principal, directo, del juramento, en el que se implicaba por otra parte el secreto, era más bien un compromiso positivo con el dios del misterio (remitirse al texto de Apuleyo *supr.* cap. V, n. 52), tal como el juramento militar era un compromiso de servicio respecto del emperador, y el bautismo cristiano la consagración del fiel al Cristo. Cf. Reitzenstein, *Mysterien* [1], 71.

[73] *Supr.* n. 51.

[74] Nono el mitógrafo. Textos en Cumont, *Monuments*, II, 27-28.

que todo podría no ser imaginario. Había ayunos y abstinencias, por cierto. Es muy posible que las carreras estuviesen representadas en algunas escenas de los bajorrelieves por las carreras de Mitra. Por último, el ritual conservaba ceremonias sangrientas e imágenes de lucha que debieron ser, antiguamente, pruebas reales y no simulacros inofensivos.

El historiador Lampridio escribe, a propósito de Cómodo, que este emperador deshonró los misterios de Mitra con un verdadero homicidio, mientras que la costumbre era sólo decir o simular alguna cosa semejante para producir espanto [75]. La indicación no parece dudosa: había un simulacro de asesinato, llevado a cabo por el mystes, o bien en su presencia, o, quizás más probablemente, sobre él. Cómodo, en cumplimiento de los ritos, quizás en calidad de Padre, y en la iniciación de un Soldado, habría matado al candidato, mientras que normalmente tenía que simular tan sólo la muerte. Esta representación no debía ser la de un homicidio vulgar, tampoco la de un sacrificio humano directamente ofrecido al dios, sino más bien, como hemos dicho anteriormente, la representación de un combate que por otra parte podía tener desde su origen una significación mágico-religiosa. Y solamente en este sentido la muerte del vencido podría considerarse como un sacrificio humano. Más tarde la lucha se había convertido en una prueba más o menos peligrosa, y finalmente en una ficción litúrgica. Cómodo cometió un verdadero asesinato, porque el candidato no pensaba en absoluto batirse y se prestaba sin desconfianza a ese manejo ritual, que quizás fuese el combate por la corona [76].

Según el mismo autor, Cómodo habría matado leones y hombres, también tullidos vestidos de dragones provistos de colas postizas, hechas con trozos de tela [77]. El texto no está desprovisto de oscuridad, quizás porque el historiador no ha comprendido bien los datos que transcribía, pero, aunque no lo diga expresamente, esta indicación parece referida también a los ritos de misterios, y a los misterios de Mitra. En ellos Cómodo, mientras desempeñaba el papel de cazador de fieras, habrá exterminado con su maza, realmente, a un cierto número de Leones, en lugar de perseguirlos ficticiamente. El paralelo de este rito no se encuentra en los monu-

[75] Lampridio, *Commodus*, 9 (en Cumont, *Monuments*, II, 21): "Claua non solum leones in ueste muliebri et pelle leonina sed etiam homines multos adflixit; debiles pedibus et eos que ambulare non possent in gigantum modum formauit, ita ut a genibus de pannis et linteis quasi dracones degerentur, eosdemque sagittis confecit. Sacra Mithriaca homicidio uero polluit cum illic aliquid ad speciem timoris uel dici uel fingi soleat."

[76] Lampridio dice claramente que sólo había un simulacro de homicidio, y no piensa de ningún modo en un sacrificio humano. La antigua religión persa no desconocía los sacrificios humanos, sobre todo, por lo que parece, en el culto de Ahrimán. Cf. Heródoto, VII, 113-114; y hemos visto qué pensaba Plinio de los magos y de sus operaciones; pero no había sacrificios humanos en los misterios en tiempos del imperio. Ver sobre este punto: Cumont, *Monuments*, I, 69, 70; II, 42, 45.

[77] *Supr.* n. 74.

mentos; pero en algunos bajorrelieves se ve al Dios supremo abatiendo a un gigante, un hombre cuyo cuerpo termina en una cola de serpiente[78]: éstos son los tullidos de que habla Lampridio. En este punto Cómodo habrá querido representar en forma realista el combate de Ormazd contra los monstruos.

Es preciso inferir, pues, que este combate formaba parte de los ritos y que los bajorrelieves representaban, probablemente, una ceremonia del culto mitríaco, si no una ceremonia especial de las iniciaciones. Agreguemos que este rito, originariamente quizás rito de estación que representaba la lucha de la primavera contra el invierno, interpretado posteriormente como lucha del Creador contra las potencias del desorden, puede ser muy antiguo; por último, este detalle y otros del mismo tipo invitan a pensar que el ritual de los misterios retuvo todo un conjunto de costumbres y ceremonias que recuerdan cabalmente las prácticas de los no-civilizados, especialmente las mascaradas que se practican en sus sociedades secretas. Esta circunstancia confirma la hipótesis antes emitida en cuanto al origen de las iniciaciones mitríacas.

Es comprensible que un autor cristiano[79] haya reprochado a las ceremonias de Mitra, muy equivocadamente por otra parte, su falta de seriedad, y que haya imaginado que allí se hacía burla a los candidatos a la iniciación. A éstos los representa con los ojos vendados, mientras una tropa frenética se agita alrededor de ellos: unos imitan el grito del cuervo, agitando las alas; los otros rugen como leones; otros, con las manos atadas con tripas de gallina, saltan por encima de fosos llenos de agua; un individuo, que llega con una espada, corta las ataduras y se califica por esto de liberador; y hay cosas aún peores. A pesar de esta última afirmación, el autor ha dicho probablemente todo lo que sabía, e incluso un poco más. El grueso de sus informaciones se funda en la realidad. La forma en que las caricaturiza permite pensar que las ha obtenido de segunda mano y las parafrasea como un orador. Tertuliano hablaba de otra manera al describir el rito de la corona. No es difícil reconocer a los Cuervos y a los Leones bajo sus máscaras rituales. Las excavaciones han probado que se consumían grandes cantidades de aves en las ceremonias de Mitra. El rito de las manos atadas con tripas de gallina se asocia a una "prueba" y pertenecía a una iniciación. Su carácter grosero prueba su antigüedad; lo que nuestro autor dice haría suponer

[78] Ver Cumont, *Mystères*, 112-113.

[79] Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Noui Testamenti* (*ap.* Cumont, *Monuments*, II, 8): "Illud autem quale est quod in spelaeo uelatis oculis inluduntur? Ne enim horreant turpiter dehonestari se oculi illis uelantur, alii autem sicut aues alas percutiunt uocem coracis imitantes; alii uero leonum more fremunt; alii autem ligatis manibus intestinis pullinis proiciuntur super foueas agua plenas, accedente quodam cum gladio et inrumpente intestina supra dicta qui se liberatorem appellet. Sunt et cetera inhonestiora. Ecce quantis modis turpiter inluluntur qui se sapientes appellant."

que se daba una interpretación simbólica a este hecho, cuyo sentido él desconoce o no se preocupa por repetir [80].

A juzgar por los restos encontrados en la zona de su ubicación, los sacrificios debían ser muy numerosos en el culto de Mitra [81]. Las excavaciones han exhumado gran cantidad de cuchillos de hierro y bronce, y también cadenas que quizás sirviesen para atar a las víctimas. Se inmolaban bueyes, carneros, cabras, cerdos y muchas gallinas. También parece que se hubieran sacrificado, a veces, animales salvajes, tales como jabalíes, ciervos, zorros, lobos. Como no se puede imaginar que esta última víctima haya figurado en un sacrificio a los dioses celestiales, ya que es un animal ahrimaniano, es forzoso admitir que los devotos de Mitra rendían culto y celebraban sacrificios en honor de Ahrimán. Por otra parte, inscripciones votivas de este dios prueban el hecho [82]. Y por contrario que sea a los principios del Avesta, no hay que sorprenderse, ya que el culto de Ahrimán entre los antiguos persas está atestiguado por Heródoto [83] y por Plutarco [84]. Sólo una reforma dominada por un principio teológico pudo privar de de homenajes a un dios tan poderoso. En esto los misterios no hicieron sino retener la antigua tradición del culto persa. Pero si se ofrecían sacrificios a Ahrimán, sacrificios que sin duda no eran de ningún modo de comunión, parece totalmente imposible atribuirle todos los sacrificios de animales [85]. La prohibición de las víctimas animales en el servicio de los seres celestiales no habría dejado de extrañar a los antiguos, si hubiese existido. No hay que esperar encontrarla en el culto de Mitra, que procede de la antigua religión persa en la que estos sacrificios se practicaron ampliamente, mientras que, incluso en el Avesta, no existe tal prohibición. En efecto, el libro sagrado no prohíbe los sacrificios de animales; no se limita a tolerarlos sino que los autoriza. El parsismo los abandonó casi enteramente no en virtud de un principio anteriormente establecido, sino, según parece, por efecto de las circunstancias históricas en las que se perpetuó. Mitra en persona había celebrado el primer sacrificio, y los fieles de Mitra continuaban siguiendo su ejemplo.

En verdad que la escena de Mitra tauróctono se interpretaba simbólicamente en los misterios y que se ha podido negar que correspondiese a un sacrificio practicado en esa época en el culto [86]. La deducción es quizás arriesgada, pues las escenas de los bajorrelieves tienen generalmente un paralelo real en la liturgia y no se relacionan directamente con creen-

80 La mención de la espada podría hacer alusión a la iniciación del Soldado; y quizás haya cierta relación entre el "liberator" de nuestro texto y el "sub gladio redimit coronam" de Tertuliano, *supr.* n. 47.

81 Para los detalles ver Cumont, *Monuments*, I, 68-69.

82 Cumont, *Mystères*, 172; *Monuments*, I, 139.

83 *Supra cit.* n. 76.

84 *De Iside*, 33.

85 A esto parece inclinarse Cumont, *Mystères*, 172; *Religions orientales*, 280, nota 53.

86 Cumont, *Monuments*, I, 184. En sentido contrario, Gruppe, *Griech. Mythologie*, 1598, que niega la significación mitológica del cuadro.

cias especulativas. Nos inclinamos, pues, a mirar la gran escena de los bajorrelieves como traducción mítica del acto más solemne de la religión mitríaca. Pero el asunto merece un examen más minucioso.

Se conoce bien el esquema de esta representación: en una caverna se ve al toro, reducido, tendido en tierra, las patas delanteras flexionadas sobre el cuerpo, las traseras extendidas; Mitra está sobre el animal, con la rodilla izquierda flexionada, la pierna derecha extendida sobre la pata trasera derecha del toro; con la mano izquierda levanta el hocico del animal, cuya cabeza se vuelve hacia el cielo, y con la mano derecha le clava un gran cuchillo en el nacimiento del cuello. Mitra mismo tiene la cabeza vuelta, como si mirara detrás de sí, y a menudo con una singular expresión de tristeza. Generalmente un cuervo, a la izquierda, se inclina hacia él; a menudo, en el ángulo izquierdo está la figura del Sol, a la derecha la de la Luna; abajo hay un perro que se arroja sobre la sangre que brota de la herida, y también una serpiente; un escorpión toma con sus pinzas los testículos de la bestia expirante y los pica con su cola; a veces participa también una hormiga; o bien por debajo del toro se ve una crátera con un león que parece mirarla o beber en ella, mientras que, del otro lado, la serpiente parece querer hacer otro tanto. A cada lado hay un joven: uno, Cautes, con una antorcha levantada; y el otro, Cautopatés, con una antorcha dada vuelta, ambos vestidos y peinados como Mitra. Un último detalle, que no debe ser el menos importante: la cola del toro, levantada, termina en un manojo de espigas; hay también monumentos en los cuales de la herida del toro brotan espigas en lugar de sangre [87]. Estas espigas son las que dan sentido a la escena, o bien es superfluo buscárselo.

Existía toda una leyenda mística acerca de Mitra y el toro originario: los bajorrelieves dan prueba de ello. En las escenas que a menudo enmarcan el cuadro principal se ve a Mitra tomando al toro por los cuernos como para domarlo, o bien suspendido de los cuernos y llevado por el animal, o montándolo a horcajadas; en otros lugares se ve que Mitra carga al toro sobre sus hombros por las patas traseras, y lo arrastra retrocediendo hacia la caverna, o bien lo lleva enteramente sobre su cuello [88]. Sin duda es por esto que Mitra, en su propia liturgia, recibía el nombre de "ladrón del buey" [89]. En otros cuadros se ve al toro navegando sobre una especie de media luna, como en una barquilla, o bien dispuesto a salir de una casa [90]. Por otra parte es evidente que la gran

[87] Cumont, *Monuments,* 187.

[88] Ver Cumont, *Mystères,* 134-138; *Monuments,* I, 166-172, 184-202.

[89] Fírmico Materno, *De err. prof. rel.,* 5.

[90] Cumont, *Monuments,* I, 166-168 y *Mystères,* 138-139, quizás estuvo equivocado al querer coordinar estos cuadros con otro, en que Mitra golpea con una flecha un peñasco del que surge la lluvia, considerándolos como elementos de una leyenda bien coherente. Cada cuadro puede corresponder a un mito relativamente independiente. La forma de la navecilla haría suponer que el cuadro en que aparece representa de un modo u otro al toro en la luna; y el toro en la casita bien podría ser el toro zodiacal. Puede que todo esto se coordine con los mitos de sequía y

escena de la inmolación no aparece como un sacrificio de un animal presentado solemnemente ante el altar de los dioses. Todo esto tiene una apariencia mítica, y por ello se ha propuesto no ver aquí sino un mito.

Aquí hay un mito. La tradición avéstica[91] retuvo la leyenda del toro inmolado en el origen del mundo, del cual surgieron las plantas; su simiente recogida y purificada por la luna dio nacimiento a las especies de animales útiles; su alma, elevada hasta los dioses, se había convertido en genio protector de los ganados. Éste es el toro al cual mató Mitra, y sin duda se honraba también anticipadamente a éste con el sacrificio del toro divino que, según la creencia avéstica, debe tener lugar al final de los tiempos por obra de Saoshiant: la grasa de este toro, mezclada con la savia del haoma blanco, será un brebaje de inmortalidad para los elegidos. Así como Mitra había sido creador, debía ser también salvador.

Al ser el rasgo esencial de este tipo, el resto se comprende sin demasiada dificultad. La puesta en escena del toro perseguido y domado prueba la antigüedad del mito y corresponde a las costumbres de un pueblo cazador[92]. Se considera que el cuervo llevó a Mitra, de parte del Sol, la orden de matar al toro, y que aquél habría, a su pesar, ejecutado la orden recibida[93]. Por eso aparece el Sol en algunos cuadros; la presencia de la Luna proviene igualmente de su relación con el toro; los satélites de Ahrimán, el escorpión, la serpiente, la hormiga, que habrían querido envenenar o absorber la simiente vital, no lo lograron; se los representa en su tentativa infructuosa[94]. Cautes y Cautopatés son dobles de Mitra; Cautes representa al sol que se eleva o al día que crece, desde el solsticio de invierno hasta el equinoccio de la primavera; y Cautopatés, al sol que cae o al día que declina desde el equinoccio de otoño, el medio, o si se quiere el comienzo del año, en que triunfa la luz, que pertenece propia-

---

diluvio, como lo supone Cumont; la escena de Mitra que golpea la roca se relacionaría también con esto. Pero también todo ello estuvo coordinado al comienzo con ritos particulares o con ceremonias de estación que dieron nacimiento a los mitos. Y en lugar de que la celebración del culto mitraísta en cavernas sea "una supervivencia ritual del mito que ubicaba en una gruta la inmolación del toro" (Cumont, *Monuments,* I, 185), es más bien el mito el que colocó la inmolación del toro originario en una gruta, ya que el culto de Mitra con sacrificio real del toro se habría celebrado siempre en antros de rocas.

[91] Ver Cumont, *Monuments,* I, 186-188. En el *Boundahish* es Ahrimán quien causa la muerte del toro. No hay motivo para suponer que los sacerdotes de Mitra sustituyeran su dios por Ahrimán. La corrección del mito está más bien del lado de la tradición más reciente, que tuvo escrúpulos en hacer que un dios luminoso y bueno matara al toro divinizado. Pero no es posible que la tradición primitiva haya atribuido al dios de la muerte y de las tinieblas el acto que introdujo la vida en el mundo.

[92] Cumont, *Mystères,* 135.

[93] Cumont, *Mystères,* 136.

[94] Cumont, *Mystères,* 137. Los mitos son ordinariamente de una lógica poco severa; pero éste tendría una particular inconsistencia si el cuadro aludiera a un sacrificio que se llevó a cabo solamente una vez antes de la creación del mundo actual, y si no interpretara místicamente un sacrificio real, perpetuo, de una eficacia siempre renovada.

mente a Mitra [95]. Las espigas de la cola nos demuestran que el trigo proviene del toro sacrificado, y a través del trigo el pan de la cena. La maniobra del escorpión y el mito avéstico nos enseñan que el semen del toro se convirtió en el brebaje de la vida, el santo haoma.

Pero no basta explicar la representación mítica; hay que explicar al mito mismo. La representación de Mitra y del toro configuran directamente un mito cosmogónico; indirecta o accesoriamente, un mito escatológico: falta saber cómo nació ese mito cosmogónico con el que se relaciona una escatología, pues todo mito tiene su punto de partida en la realidad, y éste no debe haber escapado a la ley común. Se trata, incontestablemente, de un mito ritual, y un mito de sacrificio; ha nacido de un sacrificio que pudo interpretarse como principio universal de la vida en el mundo visible y de la inmortalidad en el mundo invisible. Lo menos que se puede hacer en el caso presente, es considerar que el toro es una víctima agraria, el "toro del trigo", que se habría sacrificado anualmente, con una solemnidad particular, para asegurar el crecimiento de esta planta [96]. Sólo que ésta es una base excesivamente estrecha para apoyar un mito que, en sus elementos esenciales, no parece que pueda considerarse como una interpretación erudita, sino como una interpretación popular, y muy antigua, del sacrificio de que se trata.

El toro de Mitra no es otra cosa que el espíritu del grano. La importancia atribuida al símbolo de las espigas corresponde a la relación directa que la teología del misterio quiere establecer entre el sacrificio del toro y el banquete sagrado: la sustancia del toro divino está en el pan de la cena de los iniciados, tal como estará en el alimento de los bienaventurados. Pero el mito no supone que el toro sea sólo una víctima de cosecha, que encarna al final de la estación al espíritu del grano. La puesta en escena no responde de ningún modo a esta hipótesis. Como ya se ha subrayado, la persecución del toro salvaje concuerda con las costumbres de un pueblo cazador [97]: el toro no está todavía domesticado; los que al comienzo lo inmolaron, no se dedicaban regularmente a la agricultura; era una ruda población de montañeses que no podía tener grandes campos de trigo. El toro debe de haber encarnado el espíritu de la vegetación, la renovación de la naturaleza, el regreso de la primavera, que parece haber sido la época de las iniciaciones mitríacas y no coincide con el tiempo normal de la siembra ni con el de la recolección del trigo [98]. El sacrificio del toro

[95] Cumont, *Mystères*, 130. Este puede ser el "triple Mitra" de que habla Ps. Dionisio, *Ep.* VII. Parece más difícil admitir con Toutain, 156, que Cautes y Cautopatés sean el día y la noche, o bien el sol y la luna, pues una antorcha dada vuelta no representa naturalmente las tinieblas ni aun la luz nocturna, y su aspecto no permite identificarlos respectivamente con el sol y la luna.

[96] Cumont, *Mystères*, 138; Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, 40.

[97] *Supr.* pág. 140.

[98] Por otra parte no habría dificultad mayor en poner al final de la estación la gran fiesta de Mitra; en efecto, los sacrificios de este tipo se pueden ubicar ya sea en el momento en que la vegetación muere o bien en la época en que está

tenía pues una significación tan amplia como el corte del pino de Atis, como el sacrificio del jabalí que debe de constituir la base de uno de sus principales mitos. También se ha dicho de Atis, en tiempos del sincretismo grecorromano, que representaba el grano recogido[99], tal como se lo ha dicho, y mucho más antiguamente, de Osiris.

En el comienzo de los tiempos se ha ubicado el sacrificio del toro como principio de vida sobre la tierra, precisamente porque se lo destinaba no a significar, como se ha dicho muchas veces, sino a procurar la renovación de la naturaleza. Apenas puede hablarse de transposición mítica. Bastaba que se pensara en un comienzo de las cosas, para que se ubicara en él el sacrificio que cada año procuraba un nuevo inicio. ¿No será que el mismo rito eficaz que todos los años reanimaba la vida de la naturaleza, despertaba las energías del mundo vegetal y del mundo animal, y probablemente aseguraba también el predominio del día sobre la noche y producía la estación florida, debió dar origen al proceso de la vida sobre la Tierra, y que de tal sacrificio debieron nacer al comienzo los seres vivientes, ya que su reproducción perpetua dependía de él en la actualidad?

No hace falta preguntar cómo se pudo inmolar un toro antes que existieran animales. Tampoco había hombres en esa época, ni ningún orden en las cosas. Este primer toro era más un espíritu viviente que un animal, prototipo del toro de sacrificio, que lleva en sí la simiente de los seres vivos. No hay que olvidar que el toro anualmente sacrificado no era una bestia vulgar; era la manifestación de la vida universal, su expresión más perfecta, y en él se condensaba, por así decirlo, la virtud de ésta: tal virtud podía difundirse entonces mediante el sacrificio en toda la naturaleza. Así ocurría con el toro primordial. La víctima anual era verdaderamente divina; el toro original lo había sido de modo especial. En cuanto a las circunstancias del sacrificio de aquél, era materia de imaginación, como el toro mismo. Las ideas debían ser mucho menos firmes sobre estas circunstancias que sobre el hecho, pues es la muerte del toro, y no su ocasión particular, lo que constituyó el principio de la vida. Además era inevitable una incertidumbre en las ideas acerca de las condiciones accesorias del sacrificio original, por el hecho mismo de que la víctima era divina, encarnaba el espíritu, y había sido primero, en los sacrificios reales, de algún modo un dios inmolado y no una víctima ofrecida a un dios. Por ello el toro primordial era dios; no se había convertido en tal, sino que había seguido siéndolo.

En casos similares la víctima, que el ritual y el mito presentan como elemento perteneciente propiamente a una divinidad, ha sido en un comienzo esta divinidad misma, en el sentido de que encarnó el espíritu

---

por renacer. La intención es la misma en los dos casos. Pero el mito invita a ubicar el sacrificio mitríaco en relación inmediata con la renovación de la naturaleza.

[99] *Supr.* cap. IV, n. 34.

cuya personificación más completa hizo más tarde el dios. Por consiguiente, en este caso, cualesquiera que fuesen los orígenes del personaje de Mitra, orígenes probablemente complejos [100] como los de todas las grandes divinidades, el toro del socrificio y el del mito fueron, y siguieron siendo de algún modo, Mitra, el dios que, según se creía, inmoló al toro originario y en cuyo honor se sacrificó realmente el toro, con el correr del tiempo. La misma participación mística, la misma identidad sustancial y espiritual que existió entre el toro o el cervatillo de Diónisos y este mismo dios, entre las víctimas de los tauróbolos o de los crióbolos y Atis, entre las víctimas de los sacrificios egipcios y Osiris, debió también existir entre Mitra y el toro sacrificado, visto que la tradición no dejó de mantener entre los dos la más estrecha relación. El mito de Mitra es casi el mito del toro; y el culto de Mitra, a juzgar por el lugar que se otorga a la imagen de Mitra tauróctono, se concentraba en el sacrificio del toro, símbolo eminente de la fe y sin duda también práctica esencial del culto.

En efecto, es verdaderamente muy difícil admitir que la economía de los misterios mitríacos haya estado como suspendida de dos mitos, uno cosmogónico y el otro escatológico, entre los que no habría subsistido el rito que sostenía a uno y otro. Si se seguía creyendo que la inmolación del toro originario había creado la vida en el mundo, y si por la más natural de las correspondencias lógicas se creía que en el fin del mundo el socrificio de otro toro divino debía inaugurar el régimen de la inmortalidad y procurar a los bienaventurados el alimento de la vida eterna, ¿no es porque en la liturgia terrestre, en la economía actual del culto, el sacrificio del toro seguía siendo un acto principal, el rito central de la religión? Basta formular esta pregunta para que la respuesta afirmativa se imponga por sí misma.

Por lo demás, la pregunta quizás no debía plantearse. Se inmolaban en las santuarios de Mitra animales domésticos, entre otros, toros. Como ya se ha observado antes, estos animales no podían sacrificarse en masa a Ahrimán y su banda infernal: primero porque pertenecen legítimamente a Ormazd y a los dioses celestiales; luego porque sería necesario proclamar al mismo tiempo que el culto de Ahrimán había tomado en los misterios tanto desarrollo que prevalecía sobre el de los dioses de la luz, conclusión que es superfluo refutar. Los toros sacrificados en el culto de Mitra lo eran en honor de este dios. Si el sacrificio del toro se presenta perpetuamente a la contemplación de los fieles en los santuarios de Mitra, no es entonces por la importancia del mito que representa sino porque el mito es todavía actual, porque comenta un rito esencial de la comunidad, porque el sacrificio del toro contribuye todavía en ese momento a la obra de vida que significa el mito cosmogónico, a la obra de inmortalidad que significa el mito escatológico del toro sacrificado. El gran cuadro del santuario, como las escenas que lo rodean, es un comentario permanente a las ceremonias que se cumplen en el lugar santo.

[100] Cf. *supr.* pág. 18.

No obstante, el sacrificio del toro, cuyo mito parece haberse relacionado tan exactamente con el banquete sagrado de los iniciados, no aportaba de ningún modo, por lo que se sabe, la materia de ese banquete. No se había comido al toro originario, ni tampoco se lo había desmembrado: la vida había salido de él para pulular sobre la tierra. El toro del sacrificio escatológico tampoco debía ser descuartizado para alimento de los elegidos. Sólo se decía que su grasa entraría en la composición del brebaje de inmortalidad. Atenuación probable de un dato tradicional que habrá parecido chocante: hemos visto que el semen del toro originario, llevado a la luna, se había convertido en el principio de la vida animal; no es excesivamente temerario suponer también que en un comienzo no se haya mezclado sino identificado el semen de la víctima suprema con el haoma celestial y con el brebaje de inmortalidad. El soma divino, en la mitología védica, es el semen de una víctima animal [101], y se identifica con la luna, como el haoma persa y el semen del toro primitivo. Estos mitos hacen suponer que el gran sacrificio del toro, en el ritual de Mitra, jamás fue un sacrificio comido. Solamente su virtud, su substancia, puede decirse, fue un elemento de la cena, pero no lo fue su forma física y natural. Así el sacrificio del toro era un rito infinitamente eficaz, que no constituía, que no parece haber constituido jamás por sí mismo un rito de comunión sagrada. Tal sacrificio es, pues, perfectamente compatible con la abstinencia de carne en el banquete litúrgico; podría serlo con la práctica de la misma abstinencia fuera del santuario.

Tertuliano[102] nos dijo que el diablo había instituido en el culto de Mitra "la oblación del pan". Como la ofrenda del pan se encuentra muy difundida en los cultos antiguos, si la oblación de que se trata aquí se considera característica del culto de Mitra y testimonio del más estrecho parecido con el cristianismo, es porque esta oblación afecta la misma forma en el culto de Mitra y en la Iglesia, y no es una simple oblación sino que constituye la cena mitríaca, en condiciones sumamente parecidas a las de la cena cristiana. Ya el apologista San Justino, que vivió como Tertuliano largo tiempo en el paganismo antes de convertirse a la fe de Cristo, se sintió impresionado ante esta semejanza. Cuando describe la cena cristiana, en la que sólo participan los fieles bautizados, dice que el pan y el vino no se entienden como un pan y una bebida comunes; tal como por el poder del verbo divino Jesucristo se convirtió en carne y sangre para la salvación de los hombres, el alimento que debe nutrir la carne y la sangre del fiel se consagró por la virtud de la oración eucarística y se

[101] Cf. Bergaigne, *Religion védique*, I, 228. "El caballo macho cuyo semen es el Soma". *Ibíd.* 172: "Soma... semen del caballo macho... o leche del toro". *Ibíd.* 155: "Se identificó el Soma... en la mitología brahmánica con un astro al que dio también su nombre... la luna, cuyas fases se explicaron por las comidas que los dioses y los padres hacen sucesivamente a expensas de su substancia, la ambrosía, originariamente idéntica al Soma celestial... Los gérmenes de este mito se hallan ya en el Rig-Veda" (textos, pág. 158).

[102] *Supr.* n. 52.

convierte en carne y sangre del Verbo encarnado, como podemos verlo en las "Memorias de los Apóstoles", es decir en los Evangelios; y Justino después de citar las palabras de la institución, se explica así: "Por imitación los malvados demonios prescribieron hacer esto mismo en los misterios de Mitra; en efecto, se presenta el pan y una copa de agua en las ceremonias de iniciación, con ciertas fórmulas que sabéis o podéis aprender" [103]. Esto es un dato preciso. Justino conoce perfectamente el rito mitríaco en su aparato y conjunto de fórmulas. Quizás se abstenga de citar las palabras para no ofender a los altos personajes a los que se dirige repitiendo palabras de misterio, o bien porque el contenido de las fórmulas lo ha hecho vacilar. La estrechísima semejanza que él encontró no se limita sólo a los elementos de las dos cenas; parece posible que lo mismo ocurra con las fórmulas que acompañaban a la presentación de los alimentos sagrados. El hecho de remitir a las fórmulas mitríacas tiene su razón de ser solamente en esta hipótesis. Eran palabras místicas análogas a: "éste es mi cuerpo", "esta es mi sangre", que recordaban al cristiano la alta significación de la eucaristía.

La analogía era notable, en efecto, ya que el pan y el brebaje sagrados eran la substancia del toro, del toro místico y divino que era Mitra. Y esta relación no era vaga ni implícita; debía estar formalmente expresa pues Justino la conoce, está impresionado y no puede dejar de encontrar en el mitraísmo una fe y una economía litúrgica en todo sentido similares a la fe y a la liturgia cristianas, y, al verse forzado a explicar esta conformidad, sabiendo muy bien por otra parte que los ritos de los misterios no se calcaron recientemente sobre los ritos cristianos [104], no encuentra nada más expeditivo que imputar a los demonios la imitación anticipada de la cena eucarística. Todo nos lleva a creer, pues, que se representó esta relación mística entre Mitra, el toro y los elementos de la cena, en el cuadro de Mitra tauróctono. El toro no ha dejado de ser la víctima perpetua sobre la que reposa el equilibrio del mundo y la salvación de los hombres; no ha dejado de ser y, en cierta medida, será hasta el fin Mitra mismo. Por esto los alimentos que salieron de él, el pan proveniente del trigo, la bebida sagrada, también producto de una planta, están penetrados de una virtud divina; son un alimento y una bebida de inmortalidad. Son la substancia del toro, la substancia de Mitra. Éste es el sentido de las espigas que brotan del toro inmolado. Su sangre y la crátera que custodia el león representan el brebaje sagrado; la idea, más antigua, del semen-brebaje se muestra todavía en el cuidado de hacer visible el miembro genital de la víctima y de atribuir a los animales ahrimanianos la intención de aprovechar para sí el semen.

De aquí surge la especie de equivalencia o estrecha correspondencia

[103] I *Apol*, 66. Justino conoce muy bien las imitaciones diabólicas en los misterios de Mitra. Cf. *Dial cum Tryph.* 70.

[104] S. Reinach, *Cultes*, III, 227, hace la misma observación a propósito de Tertuliano y los autores cristianos en general.

que algunos monumentos establecen entre la escena del sacrificio y la del banquete sagrado [105]. En los bajorrelieves, este banquete equivale al que celebran conjuntamente Mitra y el Sol, ya sea antes o después de su ascensión al cielo [106]. Es que esa cena mística representa la comida de los iniciados y la comida de los elegidos. En un bajorrelieve [107] en que se representa a todos los iniciados, excepto los Ocultos, Heliodromo y un Padre reemplazan a Mitra y al Sol; los rodean y sirven un Cuervo, un Soldado, un Persa y un León. Es la realidad del misterio. El Persa ofrece a los dos comensales un cuerno para beber y uno de ellos tiene otro. Al frente hay un trípode con cuatro panecillos, marcado cada uno con dos rayas en cruz [108]. No hay duda de que se trata de la eucaristía mitríaca de la que hablan Justino y Tertuliano. Comida sobria, como la cena cristiana, y que quizás no implica otros elementos que el pan y la bebida sagrados [109].

Hemos visto que Tertuliano califica esta comida como oblación del pan [110] y que Justino indica el agua como bebida [111]. Es casi seguro que la bebida no era agua pura. En la época y en el medio sobre los que se informó Justino, el líquido no es vino [112], aunque sin duda se empleó vino en otros lugares o más tarde. El brebaje sagrado de los misterios fue al comienzo y sólo podía ser el haoma, el soma de la India, que se mantuvo en el ritual avéstico. La imposibilidad material de obtener la planta sagrada habrá traído la sustitución, sin que la significación del líquido se haya modificado. Del bajorrelieve anteriormente citado se podría inferir que únicamente los iniciados de los dos grados superiores participaban en las comidas litúrgicas. Pero es más prudente admitir que ellos presidían estas ceremonias; ante ellos, extendidos sobre almohadones a lo largo de la nave, se depositaban los panes; a ellos se les pre-

105 Cf. *supr.* pág. 125.

106 Cumont, *Mystères*, 139; *Monuments*, I, 175-176.

107 Bajorrelieve de Konjika, mencionado anteriormente, n. 27.

108 "Para poder ser rotos". Cumont, *Mystères*, 163. Se encuentran estos panecillos en el ritual avéstico.

109 La analogía con la cena eucarística no se habría observado en tiempos de Justino ni más tarde, si se hubieran servido carnes y si el banquete mitríaco hubiese tenido las apariencias de un gran festín.

110 *Supr.* n. 47.

111 *Supr.* n. 103.

112 Cumont, *Mystères*, 163: "Se ponía ante el mystes un pan y una copa llena de agua, sobre la cual el sacerdote pronunciaba las fórmulas sagradas. Los apologistas comparan esta oblación del pan y del agua, a la que luego indudablemente se mezclaba vino, con la comunión cristiana." Pero ni Justino ni Tertuliano hablan de "sacerdote". Sin duda el "Padre de los padres" que representaba a Mitra, decía fórmulas sobre el pan y la bebida. Justino conoce solamente una copa de agua. A causa de la rigidez de las costumbres litúrgicas, se debió dudar por mucho tiempo antes de introducir el vino y, ritualmente hablando, era más fácil de considerar el agua pura, a causa de su valor místico, como equivalente del haoma (agua mezclada con el jugo de la planta sagrada), que reemplazar el agua por el vino. Es de suponer que esta sustitución tuvo lugar, pero no está directamente atestiguada (notar sin embargo la presencia del racimo en algunas escenas mitríacas, *supr.* pág. 125), y Justino la ignora completamente.

sentaban las copas; sin duda ellos, o bien el "Padre de los padres", pronunciaban las palabras sagradas. Sin embargo, no es verosímil que los otros iniciados, ministros auxiliares de esta cena, no tuvieran absolutamente ninguna participación. Pero quizás sólo tomaran parte en un segundo plano, detrás de los dignatarios.

Los misterios de Mitra eran una gran religión. El dios era joven, hermoso, valiente, puro. Enseñaba una moral austera, que practicaba él mismo. ¡Cuánto más grave y conmovedor que las Deméter y las Core, que Diónisos con sus enloquecidas, que Cibeles y su Atis, incluso que Isis y Osiris con su aparato fúnebre, mechado con buenos desayunos! Sabemos ahora por qué llevar a cabo tan gravemente la inmolación del toro: esta inmolación salvadora había sido la pasión de un dios, y Mitra también, dios salvador y más verdaderamente que la mayoría de los otros dioses de misterios, era él mismo, en cierto modo, un dios sufriente.

Capítulo VII

EL EVANGELIO DE JESÚS Y EL CRISTO RESUCITADO [1]

El cristianismo tiene su punto de partida histórico en la persona y la actividad de Jesús el Nazareno, en la fe y la predicación de los discípulos que, después de su muerte, lo proclamaron resucitado. Pero no es el Evangelio de Jesús ni siquiera la fe en el Mesías resucitado lo que conquistó el mundo mediterráneo, sino un misterio de salvación cuyo centro y objeto es la persona de Jesús, la persona del Cristo. Jesús de ningún modo había instituido este misterio. Incluso hay que decir que no habría podido tener idea de él. En efecto, el misterio se fundó sobre su muerte, como sobre un hecho adquirido, providencialmente realizado para la salvación de los hombres. Sin embargo, el misterio debe haber nacido cuando el recuerdo de Jesús estaba todavía vivo, si como comúnmente se admite fue Pablo de Tarso, un contemporáneo de Cristo, el principal apóstol del misterio cristiano [2]. En muchos lugares de las Epístolas se anuncia no la buena nueva del reino de Dios sobre la Palestina regenerada, sino la salvación de los hombres por la fe en el Hijo de Dios, venido del cielo para redimir a los hombres del pecado y de la muerte,

[1] Principales obras en las que se ha considerado en estos últimos tiempos el tema de la relación del cristianismo con las religiones paganas y especialmente los cultos de misterios: G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 1894; H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903 y 1910; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1909, 1924; R. Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen*, [1] 1910, [3] 1927; P. Wendland, *Die hellenisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 1907 y 1912; C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, 1913; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1913; R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösangsmysterium*, 1921.

[2] El autor del presente libro reconoce estar menos seguro de esto hoy que hace diez años; pero la cuestión de saber si la gnosis de salvación que se expone en las Epístolas atribuidas a Pablo remonta hasta el Apóstol, importa en forma secundaria al objeto del presente libro. El misterio está en las Epístolas y puede decirse que en el Nuevo Testamento, aunque habría lugar para retrasar la fecha de ciertos escritos y la introducción de ciertas ideas en la tradición cristiana. Estos problemas de crítica neotestamentaria se tratarán oportunamente en otra parte, y sólo se advierte al lector esta vez que aquí se los deja de lado.

muriendo él mismo en la cruz. Jesús no predicaba una religión nueva, sino el cumplimiento de la esperanza de Israel. Bajo el nombre de Pablo se predicó una religión que no es de ningún modo el judaísmo, sino una economía de salvación basada en el valor místico de la muerte de Jesús, en la que se entra por la unión, mediante compromisos y ritos sagrados, con ese Cristo, en su muerte salvadora y en su gloriosa inmortalidad.

Para nosotros se trata de ver, pues, cómo se pudo llevar a cabo la transformación de la doctrina y de la obra, de la vida y de la muerte de un predicador judío, crucificado por juicio de Poncio Pilatos, en una religión universal, culto de un ser divino de quien se consideraba que había realizado solo y voluntariamente, a la plena luz de la historia, "en el año décimoquinto del imperio de Tiberio César" [3], lo que los seguidores de Diónisos, los iniciados de Eleusis, los fieles de la Madre, los de Isis y los de Mitra contaban de sus divinidades mitológicas, en fábulas inconsistentes, pero interpretadas como símbolos espirituales por una filosofía mística y una gnosis superior. Una transformación tan extraordinaria no se llevó a cabo ni por un préstamo reflexivo, brutal, mecánico, tomado de la enseñanza y de las prácticas de los cultos paganos de misterios, ni por una tardía y lenta infiltración de las ideas y costumbres de estos cultos en la tradición del cristianismo judaizante. Se considera que el Evangelio místico proviene sobre todo de Cristo resucitado. Examinemos, para comprender mejor su origen, su carácter y su alcance, el Evangelio de Jesús y la pronta idealización del Cristo arrebatado al cielo; el Evangelio llamado de Pablo y la teoría del misterio cristiano; la iniciación cristiana como se considera que la concibió Pablo; y, por fin, lo que parecen ser la psicología del gran Apóstol, el carácter de su fe y de su conversión, menos como rasgos personales que como representativos del movimiento religioso que configuró al cristianismo.

I

Jesús nació en medio de una crisis nacional y religiosa de su pueblo. Existía un reino judío bajo la autoridad de Herodes, príncipe magnífico a quien se atribuye a menudo el epíteto de "Grande". Herodes era idumeo de origen, a medias judío, de tendencia pagana, y reinaba por la gracia de César Augusto. La monarquía herodiana disimulaba muy mal, pues, la dominación ejercida por una autoridad extranjera sobre la nación que se creía elegida por Dios. Ya bajo Herodes, y más tarde bajo los

[3] Lucas, III, 1. Probablemente esta fecha, en el pensamiento del evangelista, apunta al ministerio de Jesús, a su carrera pública, incluida la muerte (véase *L'Évangile selon Luc*, 153). Se podría preguntar si esta fecha resulta de cálculos más o menos sólidos o bien de informaciones directas. De las búsquedas de E. Norden (*Agnostos Theos*, 1913) sobre los Hechos parece resultar que el primer redactor de este libro, y por consiguiente del tercer Evangelio, sería Lucas, discípulo y compañero de Pablo. En estas condiciones la fecha indicada ofrecería ciertas posibilidades de exactitud.

procuradores romanos, eran continuos los roces entre los judíos celosos y el poder político, pues en esto el fanatismo religioso iba paralelo con el orgullo nacional. Esos roces no los atizaba una simple aspiración a la autonomía nacional. Desde hacía siglos Israel, a través de sus pruebas, y por ellas mismas en parte, alimentaba una esperanza infinita en la que se mezclaba el esfuerzo hacia un ideal de perfecta justicia social y los ardores místicos de la piedad con los anhelos de independencia de la nación. Por debajo de los partidos políticos las corrientes de la fe religiosa y popular obraban oscuramente, hasta tanto se levantara un agitador para darles forma y asignarles un fin inmediato. Alguno de esos agitadores aparece como simple rebelde [4], porque toma las armas contra Roma: tal el caso de Judas Galileo. Otro, en cambio, Juan Bautista por ejemplo, parece un soñador inofensivo, porque sólo anuncia el juicio de Dios y únicamente compromete a sus conciudadanos a la práctica del bien. No obstante, la distancia que separa a uno de otro no es tan considerable como se podría creer. El jefe político y el profeta tienen un principio común: la soberanía exclusiva de Dios sobre su pueblo y el privilegio de Israel. Para ambos Roma usurpa el poder transitoriamente y el Dios de Israel tiene sobre su pueblo un derecho contra el que César jamás prevalecerá. Sólo que el profeta espera la manifestación del poder celeste mientras que el jefe político pone su brazo al servicio del derecho de Dios [5].

Jesús pertenece a la categoría de los profetas, como Juan Bautista, cuya obra. interrumpida por la violencia de Herodes Antipas [6], pareció retomar aquél a los ojos de los contemporáneos. Sin embargo, Juan parece haber sido sobre todo un profeta de terror [7], que anunciaba para un futuro muy cercano el temible juicio de Dios sobre el mundo y en especial sobre su pueblo, sin detenerse demasiado en la perspectiva del reino de justicia y de felicidad que seguiría, para el pequeño número de los elegidos, a estos grandes tribunales de la Providencia. Jesús también anunciaba el juicio de Dios y proclamaba, como Juan, la necesidad del arrepentimiento [8]; pero al mismo tiempo contemplaba la esperanza del reino divino que surgiría de la gran prueba en que debían hundirse todos los pecadores y todos los poderes de la iniquidad. Veía ya a los elegidos en una especie de paraíso, terrestre por el lugar, celestial por su beatitud, y a un pueblo de santos inmortales que, sobre el suelo regenerado de la Palestina, llevaban una existencia comparable a la de los ángeles [9]. Él mismo se veía

[4] Hechos, V, 37; Josefo, *Ant.* XVIII, I, 1-6, XX, I, 2.

[5] Comparar la actitud de los profetas Isaías y Jeremías y la de los partidarios de la revuelta en tiempos de la dominación asiria y de la dominación babilónica.

[6] Cf. Marcos, VI, 14-16; (Mateo, XIV, 1-2; Lucas, IX, 7-9).

[7] Mateo, III, 7-12 (Lucas, III, 7-9, 16-17). Cf. *L'Évangile selon Marc*, 59.

[8] Marcos, I, 14-15 (Mateo, IV, 17).

[9] Mateo, XIX, 28 (Lucas, XXII, 28-30; Marcos, X, 37); Marcos, XIV, 25 (Mateo, XXVI, 29; Lucas, XXII, 18); Marcos, XII, 25 (Mateo, XXII, 30; Lucas, XX, 34-36). Cf., *L'Évangile selon Marc*, 403; *L'Évangile selon Luc.*, 518.

en ese reino divino personalmente investido de la autoridad suprema, como el antiguo David había reinado en otra época sobre las tribus. Él también sería el ungido del Señor, pero para gobernar a los bienaventurados. Sería el Mesías. Lo era en las intenciones de la Providencia, y su obra de predicación era preliminar a su consagración como soberano de los elegidos [10].

Muy lejos está, pues, de predicar una simple reforma religiosa y moral para mayor beneficio de la sociedad en que vivía. Lo que esperaba, ansiaba y veía en tren de cumplirse era la gran manifestación, siempre esperada, de Dios en los asuntos de este mundo, para la eliminación de los pecadores y la glorificación de los justos, la instauración de un Israel nuevo sobre las ruinas de los que habían oprimido al antiguo y de aquellos cuyas faltas habían merecido esta opresión. Los elegidos de Dios serían los que aceptaran el mensaje de su enviado; lo serían también los antiguos justos, los que tiempo atrás habían sufrido persecución por su fe; estos justos resucitarían para formar un solo pueblo con los justos actualmente vivos. No podríamos decir si Jesús asociaba a esta esperanza grandiosa lo más selecto de los paganos, ni en qué medida, o en qué condiciones. La tradición le hace afirmar que ha sido "enviado solamente a los corderos perdidos de la casa de Israel" [11], sin duda porque jamás tuvo la idea de dirigirse a los gentiles. No podía tener esta idea sin una completa revolución de su fe y de lo que creía que era su misión. Venía para realizar la esperanza de Israel, una esperanza que no concernía a los gentiles y en la que éstos no se interesaban. Si las circunstancias casi no permitían que Jesús pensara en alguna forma en ellos, si no los excluyó formalmente del reino de Dios, al menos hay que tener por seguro que no los consideró normalmente llamados a participar en él con el mismo derecho que los hijos de Israel, y que por esta misma razón jamás se ocupó de ellos. Nada fue más extraño a su pensamiento que la idea, tan familiar para Pablo, de una sociedad reclutada casi únicamente entre los paganos y que sería el verdadero Israel según el espíritu.

Hay que tener en cuenta esta abstención y sus causas si se quiere determinar qué participación tuvo Jesús en los orígenes del cristianismo. Jesús es el punto de partida del movimiento cristiano; en este sentido fue su principal autor; pero no es precisamente el fundador de la religión cristiana, economía de salvación universal que casi no tiene en común sino el nombre con la esperanza mesiánica de la que fue mártir. Poco importa, en este sentido, que Cristo haya puesto sólo condiciones morales para la entrada de los israelitas en el reino de Dios, de modo que, si consideramos únicamente el orden de las posibilidades lógicas, la admisibilidad de los gentiles parecería adquirida en principio. Una posibilidad abstracta no constituye un hecho de la historia. El tipo de imposibilidad moral

[10] Marcos, XVIII, 29 (Mateo, XVI, 16; Lucas, IX, 20). Cf. *Jésus et la tradition évangélique*, 74-85, *L'Évangile selon Luc*, 267-268, 271.

[11] Mateo, XV, 24 (X, 6).

que Jesús había admitido implícitamente, su posición general con respecto al judaísmo, su actitud frente a los paganos, no permiten ubicarlo por encima o fuera del judaismo, como iniciador de una religión nueva, distinta del judaísmo, y uno de cuyos caracteres esenciales sería su pretensión de universalidad.

Por otra parte, éste no es el único punto en que podemos apoyarnos para establecer que el cristianismo, en sus elementos esenciales, no salió por entero del Evangelio predicado por Jesús. Este Evangelio era sólo una esperanza cuyo cumplimiento, si hubiese podido realizarse, habría sido el coronamiento eterno de la fe judía. Esto no era en sí una religión. Pero el cristianismo fue una religión y existió como tal únicamente después de Jesús. Esta religión no se presentó sólo como universal; mientras que la esperanza de Jesús quedaba limitada a Israel, el cristianismo fundó su universalidad en una concepción de Cristo como salvador del género humano, que no era la idea que Jesús había tenido de su propia misión providencial; y esta religión se procuró a sí misma medios propios para asegurar a sus fieles la participación en la salvación prometida. Jesús no había tenido la más mínima sospecha de estos ritos de iniciación, de agregación, de comunión, como tampoco de su papel salvador, de esta universalidad, de esta religión nueva.

El Evangelio de Jesús, en cuanto es permitido juzgarlo, sólo fue en el seno del judaísmo un movimiento entusiasta, asociado a un ideal muy puro de justicia social y de moralidad privada. Esta justicia y esta moralidad tenían el mismo carácter entusiasta de la esperanza [12]. Eran la esperanza inquebrantable, la pasión de lo justo y del bien, que existían en los profetas, más el matiz de piedad tierna y confiada que se había dado en los salmistas, reflejadas en un alma alta y simple, en un espíritu sin cultura, en un corazón generoso. El Evangelio fue un producto del judaísmo. Los elementos de origen extranjero que podía contener, por ejemplo la creencia en la resurrección, que no se encuentra en los antiguos profetas y aparece sólo tardíamente en la fe judía [13], se incorporaron y asimilaron a esta fe antes que se resumiese en la síntesis evangélica. Si hubiese quedado tal como era, el Evangelio no habría podido acabar en

[12] Sobre las enseñanzas de Jesús y el espíritu del Evangelio, ver *Jesús et la tradition évangélique*. 117-191. Pero el autor daría hoy mayor importancia al papel de la tradición en la enseñanza que los Evangelios atribuyen a Jesús.

[13] Se sabe que los saduceos la cuestionaron en tiempos de Jesús y que se considera que éste los refutó (Marcos, XII, 18-27; Mateo, XXII, 23-33; Lucas, XX, 27-38). La fe en la resurrección se introdujo en la creencia mesiánica y creció con el mesianismo de los últimos tiempos precristianos. Hay que notar, por otra parte, que el autor de la *Sabiduría* y Filón, aun profesando la inmortalidad del alma, ignoran la resurrección. Incluso en el Evangelio (Lucas, XVI, 19-31; XXIII, 43; ya Marcos, XII, 27) hay rastros de una fe en la vida bienaventurada, que comienza inmediatamente después de la muerte; pero esta concepción mixta en que la resurrección del cuerpo no es sino un complemento de la vida eterna, no pertenece probablemente a la enseñanza de Cristo. Cf. *L'Évangile selon Marc*, 353; *L'Év. selon Luc*, 416, 560.

otra cosa que un lamentable fracaso, sea que, por un imposible, el predicador quedara en libertad de anunciar el arribo próximo de un reino divino que no debía llegar, o bien que un fin trágico como el de Juan Bautista no dejara a su propagación otro porvenir que una supervivencia provisoria de la fe entre algunos discípulos inaccesibles a la desilusión.

Pero la autoridad política no podía mirar con ojos indiferentes los movimientos mesiánicos. Antipas encarceló a Juan Bautista y lo condenó a muerte: el motivo de esta ejecución habrá sido el temor de un levantamiento popular [14] y no la venganza exclusivamente personal de Herodiades [15]. El entusiasmo de Jesús no podía dejar de chocar del mismo modo, y desde el comienzo, con la implacable realidad. Iniciado en Galilea, el movimiento evangélico parece haber sido obstaculizado muy pronto por la actitud amenazante del tetrarca [16]. Como la misión que Jesús se atribuía lo incitaba a elegir definitivamente, para su predicación, el escenario más grande en que se podía desarrollar, es decir, Jerusalén, hacia ella se encaminó para la pascua, probablemente la pascua del año 29 [17]. El gran peregrinaje de la fiesta le proporcionaría un auditorio muy distinto de los pescadores del lago Tiberíades o de los habitantes de los pueblos galileos. Allí estaban el templo y los sacerdotes, las principales escuelas y sus doctores; a la ciudad santa acudían fieles de toda la Palestina y de los distintos países por los que los judíos ya se habían expandido. También allí, y allí en especial, velaba la autoridad romana, y no era pequeño el peligro de ir a anunciar, bajo la mirada de Poncio Pilatos, funcionario conocido por su dureza, el próximo advenimiento de Dios y de su Cristo sobre la tierra otorgada en otro tiempo por el Señor a la posteridad de Abraham, de Isaac y de Jacob. Jesús no podía desconocer el peligro; pero tampoco podía sustraerse a él, a menos que renegara de su vocación. Sin duda esperaba que Dios no abandonara a su enviado [18].

En Jerusalén encontró lo que debía encontrar: la oposición inquieta del judaísmo oficial, poco interesado en comprometer en una aventura sin salida la paz y el porvenir de la nación; y además, la severa justicia de Roma que no admitía que el imperio de César debiera terminar en la tierra de Judea. El anuncio del cercano reino de Dios, en efecto, sólo tenía significación para los judíos, como para el Cristo mismo, en caso de

[14] Motivo supuesto en Josefo, *Ant.* XVIII, 5, 2.

[15] Marcos, VI, 17, (Mateo, XIV, 3-12; Lucas, III, 19-20; IX, 9).

[16] Recuerdo de esta hostilidad en Lucas, XIII, 31-33. Cf. *L'Év. selon Marc,* 187; *L'Év. selon Luc,* 375.

[17] Cf. *supr.* n. 3.

[18] Según los Evangelios Jesús habría ido a Jerusalén a buscar la muerte, pues la Providencia la había decretado y las Escrituras la habían anunciado. Esta perspectiva totalmente teológica recubre una tradición más antigua (cf. Marcos, XIV, 35) a la que contradice (ver *L'Év. selon Luc,* 529); y la actitud general de Jesús es la de un entusiasta arrastrado por la idea del cercano reino de Dios a arriesgar su propia existencia para llevar a cabo lo que le parece que es el deber de su ministerio profético, más que la de un fanático enceguecido que ajustara sus pasos a un programa estrechamente definido en fórmulas teológicas.

que la opresión extranjera debiera desaparecer. Aceptar el Evangelio sin tomar las armas para realizar la independencia nacional era declarar sin rebelión a César que esperaban su pronta caída y que se estaban preparando para ella. Por consiguiente se corrían todos los riesgos de una revolución abierta, sin protegerse resistiendo a aquél al que se provocaba. La empresa de Jesús no podía parecer sino quimérica a los hombres que tenían más experiencia que él en la situación política. En cuanto a la masa, el crédito pasajero que podía conceder al nuevo predicador sólo lo perjudicaría, excitando la inquietud de los jefes del judaísmo y la del procurador. Por esto es que, antes de la pascua, el gran sacerdote y los principales miembros del sanedrín pusieron a Jesús en las manos de Poncio Pilatos; la acusación decía que había pretendido el reino de Israel y se lo condenó, por confesión espontánea, a morir en la cruz como "rey de los judíos" [19].

En el Evangelio de Pablo se presuponen estos hechos que constituyen la sólida base de la tradición concerniente a la carrera de Jesús. Sólo una crítica decidida a satisfacerse con sutilezas inverosímiles puede ingeniarse para no ver sino un mito en la existencia, la predicación y la crucifixión de Jesús [20]. Pero la personalidad del predicador galileo no deja de ser un hecho adquirido para la historia, en condiciones suficientes de exactitud y claridad. Por cierto que el tipo ideal de perfecta humanidad que los semi-creyentes quisieron a veces reconocer en él es también un personaje mítico. Pero se comprende al profeta galileo como un hombre de su tiempo y de su país, hijo de su pueblo, encarnación del espíritu que en otro tiempo animó a los videntes y a los santos de Israel. No es ni más ni menos difícil de comprender que Juana de Arco y otros personajes de la historia que, sobre todo en épocas turbulentas, se sintieron inspirados para remediar el gran mal que aquejaba a su nación. Estas heroicas locuras no entran en la categoría de la insania, aunque desagrade a algunos psiquiatras particularmente audaces. Un sentimiento moral muy puro, mucho de buen sentido y de profunda razón se asocian aquí con altas visiones, que son también cosa distinta de la megalomanía. La parte de ilusión que entra aquí habitualmente es muy notoria, pero bien podría no ser más considerable, en el fondo, que la que entra en las ideas comunes de la gente que se cree razonable. Un relámpago hiere a esos entusiastas, un sentimiento generoso los transporta y marchan en línea recta en pos

[19] Es el punto esencial de los recuerdos apostólicos relativos a la pasión, y la tradición se esforzó por atenuar este carácter de Mesías judío, que fue la causa única de la condenación de Cristo por Pilatos. Para la crítica de los textos referentes al juicio y a la pasión del Cristo, ver *L'Év. selon Luc*, 534, 537, 539, 552-563, y *La légende de Jésus*, en "Revue d'histoire et de littérature religieuses", 1922, páginas 433-454.

[20] Sobre las controversias relativas al "mito del Cristo" leer A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913, 444-497; y *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV, 1913, 261-271. Sobre la hipótesis reciente de P. L. Couchoud, ver sobre todo C. Guignebert, en *Revue de l'histoire des religions*, julio-diciembre 1926, págs. 215-244.

de la gran obra que los sedujo. A menudo van desde el comienzo y directamente a su perdición; pero generalmente no mueren en forma total. Jesús, con la idea que se había forjado del Mesías instaurador del reino, idea que pensó realizar en su persona, marca en cierto sentido la bancarrota de la esperanza israelita; pero contribuyó a una obra más amplia y menos imaginaria que la que él había soñado. Murió por un reino de Dios que jamás llegó ni llegará, y de su tumba pudo nacer la Iglesia Cristiana.

II

La fe antecedente de los discípulos en Jesús-Mesías explica por qué después de su muerte, por otra parte desconcertante para ellos, lo creyeron resucitado. Juan Bautista también había predicado el advenimiento del reino de Dios, y tuvo fervientes adeptos; su muerte violenta no tuvo por efecto la sobreexcitación de esa fe hasta la apoteosis final y absoluta del maestro, aunque su secta parezca haber durado, si es que no se perpetuó en alguna forma hasta nuestros días en la secta de los Mandeos. Es indudable que ni el hombre ni el mensaje ni las circunstancias en las que la secta ejerció su propaganda pudieron procurar a la fe del Bautista la gran fortuna que obtuvo en la historia la fe de Jesús. Por otra parte, conocemos mal la forma en que se afirmó la fe en el Bautista después de su muerte, y reina una cierta oscuridad sobre las condiciones en las que se desarrolló al principio la fe en Jesús después de su resurrección. Los textos evangélicos no dicen sino que más bien dejan entrever lo sucedido.

Parece que de un modo o de otro los discípulos habían creído que Jesús era, o más bien sería, el Mesías prometido a Israel, aquel con el cual y por el cual llegaría el reino de Dios. Si permanecía sepulto en la muerte, la fe del reino se derrumbaba entre sus adeptos con la del Mesías. Pero nada les impedía aguardar aún lo que esperaban, pues aquel al cual lloraban no era el que convirtió a algunas almas simples; el maestro que habían perdido era el rey de gloria en el cual pensaron que Jesús se convertiría al llegar el reino. El reino debía llegar de lo alto, y de allí muchos esperaban al Mesías; en cierto sentido tampoco ellos habían dejado de esperar su venida de allá. Si todos los justos debían resucitar para el reino, ¿por qué no resucitaría Jesús como ellos y antes que ellos? Y ya que Dios debía enviarlo para establecer su reino, ¿no lo había llevado cerca de sí, en lugar de dejarlo en el país de los muertos? Si Jesús mismo había considerado delante de ellos, como es posible e incluso probable[21], la eventualidad de su muerte, no pudo representarse ni presentar a ellos de

[21] En la medida en que previó su muerte violenta. Pero no parece haberse detenido mucho en esta consideración, ya que la tradición no retenía ninguna palabra auténtica de él sobre este tema, y ya que las predicciones de la pasión que se le atribuyen, las concibió la tradición según los hechos consumados y su relación supuesta con las profecías.

Pero nada les impedía aguardar aún lo que esperaban, pues aquel al cual lloraban no era el que convirtió a algunas almas simples; el maestro que habían perdido era el rey de gloria en el cual pensaron que Jesús se convertiría al llegar el reino. El reino debía llegar de lo alto, y de allí muchos esperaban al Mesías; en cierto sentido tampoco ellos habían dejado de esperar su venida de allá. Si todos los justos debían resucitar para el reino, ¿por qué no resucitaría Jesús como ellos y antes que ellos? Y ya que Dios debía enviarlo para establecer su reino, ¿no lo había llevado cerca de sí, en lugar de dejarlo en el país de los muertos? Si Jesús mismo había considerado delante de ellos, como es posible e incluso probable[21], la eventualidad de su muerte, no pudo representarse ni presentar a ellos de

[21] En la medida en que previó su muerte violenta. Pero no parece haberse detenido mucho en esta consideración, ya que la tradición no retenía ninguna palabra auténtica de él sobre este tema, y ya que las predicciones de la pasión que se le atribuyen, las concibió la tradición según los hechos consumados y su relación supuesta con las profecías.

otro modo su propio porvenir: Dios no lo abandonaría, y Jesús resucitado vendría como Cristo con el reino.

Así nació, espontáneamente puede decirse, la fe en la resurrección de Jesús, fe que continuaba siendo, notémoslo bien, la fe en su futuro advenimiento como Cristo sobre la Tierra. La fe de sus discípulos en su porvenir mesiánico fue bastante fuerte como para no desmentirse a sí misma, para no aceptar el desmentido que le dio la ignominia de la cruz: hizo entrar a Jesús en la gloria que él esperaba; lo proclamó siempre viviente, pues ella misma no quiso morir. Aguijoneada por la prueba, se autosugirió las visiones que calmaran su inquietud y la afirmaran en sí misma. La fe de los apóstoles fundó la religión de Cristo con los restos de sus esperanzas destrozadas, sobre la muerte de Jesús, aunque parecería que ésta hubiese debido destruir la fe. Sólo se asombrarán de que la fe haya obrado tal milagro quienes no saben lo que es la fe en un grupo entusiasta y bien preparado; la fe se autoabastece, inconscientemente, de todas las ilusiones que necesita para su conservación.

Pero esta nueva creencia constituía ya una transformación del Evangelio y tendía a agrupar a los fieles de Jesús en una secta particular en el seno o al margen del judaísmo. Hasta el Calvario, incluso Cristo y los suyos podían creerse sobre el terreno común de la esperanza judía, y la complicidad de los jefes del judaísmo en la condenación del Cristo era tan sólo un error y una injusticia con respecto al enviado de Dios, que podía preparar, pero todavía no creaba, una división entre los judíos. Esta división sólo nacería si los seguidores de Jesús continuaban diciendo que su maestro, ahora resucitado, era verdaderamente el Cristo. Una profesión de fe tal no podría ser indiferente a los jefes religiosos del pueblo judío ni a la masa que los seguía. La casi totalidad de los judíos rehusaría considerar a Jesús como el Cristo, y consideraría heréticos, y rechazaría como tales, a los que quisieran perseverar en esta fe. Así se verían forzados a formar un grupo más o menos sospechoso, e incluso cubierto de vergüenza y proscrito, y a través del Evangelio se encaminarían hacia el cristianismo.

Justamente sucedió esto. Cuando los discípulos, tras huir en el momento de la captura de su maestro, encontraron nuevamente en Galilea el equilibrio de su fe y el valor de profesarla, volvieron a Jerusalén [22]. Se los toleró a medias durante algún tiempo y sólo se los amenazó y molestó, ya que eran menos temibles que Jesús porque anunciaban la resurrección de un muerto y no se envanecían de traer consigo inmediatamente el reino de Dios; más tarde se persiguió exclusivamente a los jefes del movimiento [23]. La secta pudo formarse y se formó porque estos fieles de

[22] Para la crítica de los relatos de la resurrección ver *L'Év. selon Marc*, 471-500; *L'Év. selon Luc*, 563-592; *La légende de Jésus*, 455-467.

[23] Los primeros capítulos de los Hechos distan mucho de ser un relato fiel de los orígenes de la primera comunidad. Pero parece claro que el arresto de Jesús, su juicio y su suplicio se resolvieron por vía del sanedrín y de Pilatos, mientras que el sentimiento popular era más bien favorable a su víctima; y que parale-

Jesús, aunque admitidos todavía en el templo para orar participando de las ceremonias del culto judío, sólo entre ellos gozaban de absoluta libertad para compartir sus recuerdos, saborear sus esperanzas, y además porque el peligro de su situación los obligaba a agruparse. Se constituyó así una comunidad que, casi sin quererlo, inauguraba un culto paralelo al que se practicaba en el templo, y que se dio ritos propios por el solo hecho de que reclutaba nuevos adherentes y se reunía con frecuencia.

Jesús, que no tuvo la idea de instituir una religión nueva, no había pensado tampoco en recomendar ninguna práctica de culto: no es que predicara una religión sin culto exterior, como se ha sostenido a veces, sino que hasta el advenimiento del reino de Dios, el culto prescrito por la Ley permanecía en vigor; luego, la sociedad de los elegidos organizaría su liturgia en las condiciones adecuadas para el estado de los bienaventurados. A lo sumo el Cristo había indicado a los suyos una fórmula de plegaria [24], por lo demás absolutamente judía en su inspiración y que todos los israelitas fervientes, que anhelaban la llegada del reino de Dios, también habrían podido decir. Es muy probable que Cristo mismo hubiese recibido [25] el bautismo de arrepentimiento que Juan administraba para la remisión de los pecados, en vista del reino que iba a llegar. Pero este bautismo no tenía el sentido que tomó el rito en el cristianismo, y la tradición evangélica tuvo la preocupación de señalarlo.

El Cristo no había previsto la eventualidad de un largo intervalo entre la muerte con que lo amenazaban sus enemigos y la llegada del reino celestial [26]. Únicamente por este motivo se explica que no haya dado a los suyos un signo de reunión, una forma y medios de organización, prácticas comunes de culto, mientras se esperaba el reino de Dios. En

---

lamente, en los primeros tiempos, los apóstoles galileos, de vuelta en Jerusalén, tuvieron el favor del pueblo, en tanto que la aristocracia sacerdotal los persiguió, aunque sin excesiva violencia al principio. Fueron las tendencias del grupo helenizante, cuyo portaestandarte era Esteban, lo que desencadenó la persecución, una persecución que no impidió a los "apóstoles" permanecer en Jerusalén (Hechos, VIII, 1). Sólo bajo el reinado de Herodes Agripa (41-44) Santiago y sin duda también Juan, los dos hijos de Zebedeo, fueron condenados a muerte por la autoridad de este príncipe, y Pedro soportó prisión (Hechos, XII, 1-3). Incluso entonces parece que más bien los sacerdotes, y no el común de los judíos eran quienes miraban con malos ojos a la secta, porque los cristianos judaizantes seguían teniendo acceso al templo y el pueblo se levantó sólo contra Pablo. Sobre todos estos puntos ver *Les Actes des Apôtres*, 94-95, 293-295, 353, 477-484.

[24] Mateo, VI, 9-13; Lucas, XI, 24. Cf. *L'Év. selon Luc*, 314.

[25] Los cuatro Evangelios ponen al Cristo en relación con Juan para el bautismo que Jesús habría sido el primero en recibir como bautismo del Espíritu, es decir como prototipo del bautismo cristiano. El carácter simbólico y místico de los relatos invita a no retener de éstos sino el simple hecho de una relación inicial de Jesús con Juan y su secta. Probablemente a esta relación debió Jesús el sobrenombre de Nazareno.

[26] Marcos, IX, 1, 13; XIV, 25. Ver para la interpretación de estos pasajes *L'Év. selon Marc*, 252, 262-264; 403-405. *L'Év. selon Luc*, 271; *La légende de Jésus*, 443; *Les origines de la cène eucharistique*, en "Congrès d'histoire du christianisme", 1927, I, 80-81.

la más antigua relación que nos ha llegado de la última comida que Jesús tuvo con sus discípulos, él habría declarado el presentimiento de que no le estaba otorgado volver a comer en esas condiciones con ellos. Esta no era la fiesta pascual, y sólo se identificó con ella dentro del simbolismo, en el misterio cristiano [27]. Probablemente se celebró fuera de Jerusalén, en la casa amiga que recibía a Jesús después de sus jornadas de predicación [28]. Lo que los discípulos recordaban como más tocante era la frase: "Sólo volveré a beber el producto de la viña en el reino de Dios" [29]. Jesús habría hablado así después de pronunciar, según la costumbre, como presidente de la comida, la fórmula de bendición que se decía sobre la copa de vino antes de distribuirla entre los comensales [30]. La muerte del Cristo no aparece formalmente anunciada en esta declaración. El acontecimiento que se presenta como inminente es la manifestación divina, es el advenimiento del reino mesiánico. Como las circunstancias no permitían esperar que maestro y discípulos se volviesen a encontrar en una comida similar, el Cristo citaría a los suyos para la fiesta del reino celestial. Su próximo banquete será el de los elegidos. Cualquier cosa que suceda entre la presente reunión y la cena de los bienaventurados, ya sea que Jesús muera o viva, el reino de Dios no está lejos y el reencuentro se producirá en el banquete divino.

Este cuadro refleja la concepción más antigua de la cena cristiana, y aquí vemos cómo la fe apostólica relacionaba a ésta con la última comida. Este cuadro mismo y esta concepción, por una parte, son ya la obra de la fe, pero es posible discernir cómo la fe de los primeros creyentes transfiguró la última cena de Jesús y las cenas de la primera comunidad en anticipación del festín eterno de los elegidos en torno del Cristo inmortal.

El grupito que ahora predicaba, con el reino por venir, a Jesús resucitado, Cristo en el cielo, reclutaba gente tal como toda fe intensa logra hacerlo en los medios populares y fácilmente excitables. Se bautizaba a los nuevos fieles como lo había hecho Juan Bautista y por la misma razón que él quizás: porque ya no se esperaba más de un momento a otro el gran advenimiento, aunque siempre se lo creyera inminente. Este bautismo era siempre sólo un baño de purificación, símbolo del arrepentimiento y de un cambio de vida. También constituía, se lo haya querido o no desde el comienzo, un rito de agregación a la sociedad de los creyentes de Jesús, ya que implicaba una profesión de fe en Jesús como Mesías futuro y ya glorioso. Así se creaba una especie de lazo moral entre el fiel y el Cristo, aunque indudablemente todavía no se pensaba en asimilar o identificar por ello al fiel con el Cristo, como sucedía en los ritos de iniciación en los misterios. Pero ya el fiel pertenecía al Cristo, en cierta medida se

[27] Cf. *L'Év. selon Marc*, 405, y textos citados *supr.* n. 26.
[28] Cf. *L'Év. selon Marc*, 391, 398.
[29] Marcos, XIV, 25 (Mateo, XXVI, 29; Lucas, XXII, 18).
[30] Marcos, XIV, 23.

había consagrado a él; recibía el bautismo "en su nombre", bajo la invocación de Jesús Mesías, para que él lo reconociera en el día del gran juicio [31].

Igualmente las comidas comunes de estos creyentes acentuaron su carácter religioso y adquirieron una significación especial, en relación estrecha con la nueva fe. En estos ágapes frugales se reunían los adeptos del Resucitado, como en tiempos de Jesús, unidos por un mismo sentimiento, por la comunión íntima de una misma esperanza. Allí revivía el recuerdo de la última cena que había presidido el maestro bien amado, siempre esperado, la ardiente esperanza que Jesús había sembrado en sus almas y el pregusto del reino venidero. Allí, en una palabra, sobre todo allí, comenzaron a sentirse cristianos, fieles de Jesucristo, miembros de un grupo religioso poseedor de una fe propia, una vida distinta, un fin particular. Por otra parte allí se formó la fe, se afirmó y creció. En efecto, ¿no se coordinan con las cenas de los discípulos las apariciones de Jesús resucitado, al menos las que tienen cierta consistencia de recuerdo histórico? [32] Se volvía a ver a Jesús sobre todo en esas ocasiones porque entonces su recuerdo dominaba a los fieles. Así surgió la idea de que él estaba siempre vivo, que se hallaba allí entre los suyos, partiendo el pan y presentando la copa, con las fórmulas de bendición, como en otro tiempo; allí estaba, incluso cuando no se lo veía; y así se creaba el sentimiento de su presencia invisible, no todavía en los elementos de la comida, sino en la sociedad de los que participaban en ella. De este modo la cena de comunidad se convirtió en el acto principal y distintivo de la vida religiosa del grupo en que se perpetuaba la fe en el reino anunciado por Jesús y la fe en el Cristo resucitado. Debe verse aquí el comienzo del culto cristiano.

La existencia religiosa de la primera comunidad se desarrollaba en dos partes: "pasaban juntos los días en el templo", dice el libro de los Hechos [33], "y partían el pan en la casa". "La partición del pan" [34] es la primitiva eucaristía. En esas comidas de gente pobre el pan era el elemento principal; por otra parte era el alimento que había recibido la bendición junto con la copa y que por ello tenía una significación religiosa. No se le agregaba ningún otro simbolismo más que el resultante de la participación común: la unidad de los hermanos que comulgaban con el mismo alimento, con el mismo pan; el mismo pan los convertía en un

[31] Cf. Heitmueller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, 1901, 10-14.

[32] Cf. Juan, XXI, 9, 12, 13; Lucas, XXII, 30-31, 41-42. Estos textos prueban al menos que las apariciones de Jesús se relacionaban con comidas de los discípulos. La misma idea, menos perceptible, está en el fondo de Juan, XX, 19, 26 (en el pensamiento del evangelista estos dos días de apariciones son los dos primeros domingos de la Iglesia, en los que la reunión se celebró con la presencia visible de Cristo), y la volvemos a encontrar en Marcos, XVI, 14.

[33] Hechos, II, 46.

[34] Hechos, II, 42. El nombre testimonia que no se vinculaba ninguna significación especial con los elementos de la comida. La copa de vino no era absolutamente indispensable, y todo hace creer que a menudo se la omitió (cf. *Les origines de la*

mismo cuerpo, como lo dirá la Primera a los Corintios [35]; y la *Didaché* comparará a la Iglesia, formada por diversos miembros, con el pan, hecho con la substancia de innumerables granos de trigo [36].

Sin embargo, la alta significación religiosa de estos fraternales ágapes no les impide que durante mucho tiempo constituyan una verdadera comida, cuya disposición es en todas partes igual, tanto en las cofradías cristianas fundadas por Pablo como en las comunidades judaizantes Nada más instructivo a este respecto que el relato de los Hechos referente a la cena que presidió el Apóstol, al regreso de su última misión, en Troas. "El primer día de la semana —escribe Lucas—[37], después de reunirnos para partir el pan, Pablo habló, pues debía marcharse al día siguiente, y prolongó su conversación hasta la medianoche." Se produce el accidente de Éutico; luego Pablo "parte el pan y come [38]; después habla todavía abundantemente hasta la aurora, y se va". Podemos ver que esta cena, en cuanto al modo en que se desarrolla, no difiere en absoluto de las comidas comunes en las primeras cofradías cristianas de Palestina. Punto importante que conviene recordar para apreciar las vinculaciones del Apóstol de los Gentiles con los antiguos discípulos de Jesús. Si Pablo realmente profesó la interpretación mística de la cena que encontramos en la Primera a los Corintios, no había pensado de ningún modo en incluirla en el rito [39] y "Jacobo hermano del Señor" habría podido asistir a la cena de Troas como a la de Corinto sin sentirse incómodo. La cena era el lazo de la comunidad tanto entre los Gentiles convertidos como en Jerusalén.

III

No es un azar que la reunión de Troas tuviera lugar el primer día de la semana. El domingo es ya visiblemente el día de las asambleas cristianas, aunque no estén limitadas a este día ni reglamentadas de otra manera. Si creemos al libro de los Hechos, las comidas comunes habrían sido cotidianas entre los primeros fieles de Jerusalén, ya que vivían allí todos juntos [40]. Aunque este punto de vista sea pasablemente sistemático,

---

cène eucharistique, 90-91). El simbolismo eucarístico de la multiplicación de los panes, que aparece en los relatos evangélicos, está en relación con la cena primitiva, caracterizada esencialmente por la partición del pan en una comida común. Heitmueller, 52. Para el sentido de este milagro ver *L'Év. selon Marc*, 194-196, 225-228. Los relatos de las apariciones del Cristo resucitado (*supr.* n. 32) en cierto sentido son también mitos de institución eucarística; esta tipología parece particularmente cara al redactor del tercer Evangelio y la encontramos nuevamente en Hechos. I, 4. Cf. *Les Actes des Apôtres*, 145.

[35] I Cor. X, 17.

[36] *Didaché*, IX, 4.

[37] Hechos, XX, 7.

[38] Hechos, XX, 11.

[39] I Cor. XI, 23-25 implica también esto.

[40] Hechos, I, 14; II, 42, 46; IV, 32.

la verdad es que los apóstoles galileos y los hermanos de Jesús, trasladados a Jerusalén, debían vivir en grupo y a expensas de sus convertidos. "La partición del pan" se hacía en todas sus comidas y no debe haber sido allí donde se instituyó el domingo.

De buen grado suponemos, por otra parte sin ninguna prueba, que la observancia del domingo habría nacido sobre el suelo palestino desde que hubo en él grupos de fieles fuera de Jerusalén; las reuniones de comunidad se habrían realizado el primer día de la semana en recuerdo de la resurrección del Cristo[41], y porque los conversos del judaísmo habrían elegido, muy naturalmente, para sus asambleas, el primer día libre después del sabbat. Pero estos dos motivos son tan conjeturales como la hipótesis principal[42]. En efecto, no se imponía la elección del primer día después del sabbat: se habría podido preferir la víspera o incluso un día cualquiera. En cuanto a la resurrección del Cristo, al comienzo no tenía preferencia el primer día de la semana para recordarla porque se hubiese producido en ese día. Todos empezaron por ignorar el día de la resurrección, de la que nadie fue testigo. El descubrimiento de la tumba vacía, ficción relativamente reciente, no pudo servir para fechar la resurrección[43]. Mucho antes de contar que se había hallado vacía la tumba de Cristo el tercer día después de su pasión, se creía y se predicaba que Jesús había resucitado. Se imaginó la leyenda del sepulcro vacío en apoyo de esta fe; y si se ubicó el descubrimiento en el primer día de la semana, es porque se pensó que la resurrección debió ocurrir en ese día.

Parece muy claro que el domingo no es realmente conmemorativo de la resurrección de Cristo, y que los relatos evangélicos son más bien, en cierto sentido, el mito explicativo del domingo cristiano. En efecto, ¿cómo se denominaba el día de la asamblea cristiana? Era "el día del Señor"[44]; así se lo llamó al principio y este nombre le quedó. Los cristianos lo calificaban de "día del Señor", como los paganos lo denominaban "día del Sol". Los cristianos debieron hablar así antes que se contara por primera vez cómo Jesús, depositado la noche de su muerte en una tumba pres-

41 Ver, por ejemplo, J. Réville, *Les origines de l'eucharistie*, 1908, 151, n. 2.

42 Puramente gratuita y artificial parece la conjetura de Gunkel, 74-75: cierto grupo, en el seno del judaísmo, se habría acostumbrado a festejar el día del Sol; de este grupo habría surgido la primera comunidad cristiana, que habría identificado a Jesús con el "Señor" al que había honrado anteriormente en el primer día de la semana. Esta hipótesis es verdadera en su espíritu, pero está concebida demasiado mecánicamente. No es presumible ese culto del sol en el primer grupo cristiano, formado por judíos palestinos de los que sabemos que siguieron observando la Ley mosaica y el culto del templo. Recordemos más bien que los esenios dirigían una plegaria al sol naciente (Josefo, *De bello iud.* II, 8, 5), y que los primeros cristianos se volvían hacia él para orar (Tertuliano, *Ad nationes*, I, 13). Ver además Doelger, *Sol salutis*, 1920.

43 Ver *L'Év. selon Marc*, 471-485; *La légende de Jésus*, 456-460.

44 Cf. *Ap.* I, 10. Sobre el sentido particular de la palabra κύριος y su aplicación al Cristo, especialmente en Pablo, ver H. Boehlig, en *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, XIV, 1913, 23-27; sobre todo Bousset, 99-134; sobre el empleo de la palabra en los cultos orientales, Cumont, 257, n. 56.

tada, había desaparecido de ella el tercer día, primero de la semana, al nacer el sol [45]. El domingo era el día de Cristo resucitado, pero todavía no era el día de su resurrección.

Se trata, pues, de saber por qué el primer día de la semana se consideró como día del señor, fiesta del Cristo glorioso. Notemos primero que se imponía una elección. El lazo entre las nuevas comunidades debía ser la comida de fraternidad, como en Jerusalén; pero no se podía pensar en organizar la vida común de los creyentes y no se pensó tampoco en celebrar esa comida cotidianamente; por otra parte, era necesario que fuera bastante frecuente para lograr su finalidad. El plan de la semana, recomendado por la costumbre judía y una práctica que tendía a generalizarse bajo la influencia de los cultos orientales, se debió adoptar sin que se tuviera siquiera necesidad de reflexionarlo. Y el día indicado para la asamblea cristiana, para la reunión bajo el patronato de Cristo glorificado, para la comida celebrada en su honor a modo de preludio del banquete en el reino celestial y del festín de los elegidos, era el primer día de la semana, no porque sucedía al sabbat judío ni porque hubiese la intención de relacionarlo en alguna forma con éste, sino simplemente porque era el primero, porque era para los paganos el día principal, el día del Sol, y porque existía una analogía, percibida desde el comienzo, espontáneamente admitida y consentida, entre el Cristo resucitado, el Cristo en su gloria y el Sol y los dioses solares de que estaba lleno entonces el Oriente.

No hay motivo para asombrarse de que esta analogía se haya ofrecido por sí misma a los convertidos de la gentilidad y también a los conversos del judaísmo fuera e incluso dentro de Palestina. El Cristo en su gloria celestial era un ser de luz. El Señor que tendía a convertirse en objeto de un culto y al que se comenzaba a orar, el rey de lo alto al que Dios hacía partícipe de su poder y que vendría a la tierra, rodeado de una majestad totalmente divina, para organizar en ella el reino de lo Eterno, pertenecía ya, a pesar de sus rasgos judíos, a la familia de los dioses celestiales, más especialmente a la de los dioses solares, y la prueba de ello basta buscarla en el Nuevo Testamento.

¿A quién se parece, pues, el Cristo del Apocalipsis [46], sobre su caballo blanco, con su nombre de misterio, sus ojos llameantes, la espada que le sale de la boca, sus diademas fulgurantes y su manto ensangrentado? Se

[45] Marcos, XVI, 1-8. Es lícito sospechar que el hecho de fechar la última cena el jueves, la pasión el viernes, la resurrección el domingo, está en relación con la introducción de la costumbre pascual, que prevaleció en las comunidades cristianas en el curso del siglo II, mientras la costumbre primitiva, todavía autorizada por el cuarto Evangelio, había sido la llamada de los cuartodecimanos. Sobre la curiosa coincidencia de la resurrección del Cristo en el tercer día con el ritual de las Adonias, ver Glotz, *Revue des Études grecques*, XXXIII, 1920, *Les Fêtes d'Adonis sous Ptolémée* II. Noticia en *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1921, pág. 266.

[46] Ap. XIX, 11-15 (I, 13-16). Cf. *L'Apocalypse de Jean*, 336-342.

parece a un dios solar; recuerda a Mitra, a quien se veía a caballo en algunos bajorrelieves. También tomó de los misterios un rasgo extraño: está marcado; lleva su título no sólo escrito sobre su manto, sino también tatuado sobre su muslo: "Rey de reyes y Señor de señores" [47]. Habría mucho que decir, por cierto, sobre este Cristo apocalíptico, con sus siete iglesias, sus siete estrellas, sus siete espíritus, que es el Santo y el Verdadero. Se presenta como una divinidad astral que preside las esferas celestes, como Mitra, como Atis y muchos otros. Limitémonos a indicar esta afinidad de Jesús resucitado, del Cristo glorioso, con los dioses solares. Lo que nos importa señalar es que esta afinidad se advirtió muy tempranamente, o más bien sirvió de ayuda o se la creó para representarse a Cristo como Señor del universo. De profeta del reino de Dios, de Mesías prometido a Israel, Jesús se convertía en amo del mundo y de la humanidad. La comunicación de los atributos resultaba muy fácil, ya que los dioses solares eran dioses de verdad, dioses de justicia en tanto eran dioses de luz, y ya que, por este aspecto moral de su personalidad [48], Jesús, identificado con su propio ideal de justicia eterna y de verdad divina, se unía a ellos. Jesús era para los cristianos el sol que se había elevado sobre el mundo [49] y que ahora reinaba en el cielo.

Por ese motivo el día del Sol fue el día del Señor; también por esto se fijó el primer día de la semana para la comida de comunidad. Así el domingo era el día del Cristo resucitado. ¡Cuán fácil resultaba después de esto convertirlo en el día de la resurrección del Cristo! Se llegaría a ello inevitablemente cuando se experimentase la necesidad de justificar la celebración cristiana del domingo, y más aún, quizás, cuando se quisieran coordinar como prueba de la resurrección de Jesús los recuerdos de los apóstoles referidos a las apariciones de Cristo. Cuando el redactor del segundo Evangelio trata de demostrar la resurrección mediante las condiciones de la sepultura y del descubrimiento de la tumba vacía, ubica este hecho en la mañana del domingo, poco después de la salida del sol. Tras tener esta visión no pudo evitar creer en ella. Ya que Jesús había resucitado, debió hacerlo en el día del Sol, con el sol naciente [50].

[47] Ap. XIX, 16. Cf. *supr.* cap. I, n. 18.

[48] Ver, por ejemplo, la figura de Mitra en Cumont, *Mystères de Mithra*, 146.

[49] Cf. Lucas, I, 78; *L'Év. selon Luc,* 108.

[50] Cf. Gunkel, 79. Es muy riesgoso inferir de esta relación, con el mismo autor, (*ibid.*, pág. 12), que la creencia en la muerte y en la resurrección del Mesías existía antes del nacimiento del cristianismo en círculos de judíos sincretistas. No hay necesidad de que el mito cristiano de salvación existiera antes del cristianismo; este mito se formó con el cristianismo mismo, mediante elementos preexistentes, pero sin que ello implique que haya preexistido como lo supone Gunkel y como querrían los mitólogos que, más osados que él, niegan simplemente la existencia de Jesús. El trabajo del pensamiento creyente sobre el tema del Mesías sólo tomó consistencia cuando surgió una fe que se aplicaba ardientemente a un personaje considerado Cristo; este trabajo se determinó, sostuvo y creció por el interés y la necesidad de esa fe; y su evolución, suficientemente testimoniada por los textos, no es más difícil de concebir que la formación del mito judeo-helénico cuya necesidad se postula gratuitamente.

Una vez fijado este punto, el domingo de la resurrección atrae hacia sí a todas las tradiciones, más o menos vagas, que concernían a las manifestaciones del Resucitado. El redactor de Marcos no se atreve todavía a referir a ese domingo y a Jerusalén las primeras apariciones del Cristo, es decir las primeras visiones que tuvieron los discípulos, y que una tradición segura ubicaba en Galilea, a cierta distancia del lugar de la pasión [51]. Mateo sostiene una aparición principal en Galilea, dentro de la más vaga perspectiva, pero ya introduce allí una breve, en Jerusalén, en la supuesta mañana de la resurrección [52]. Luego, el redactor del tercer Evangelio ubica, basándose en su propia autoridad, en el día mismo de la resurrección y en Jerusalén, todas las apariciones que cuenta [53], excepto la contradicción del comienzo de los Hechos [54], donde formula una idea en pugna con todas las verosimilitudes, incluso de la ficción: la de los cuarenta días pasados por el Cristo en compañía de sus discípulos, en Jerusalén, después de su resurrección. El cuarto Evangelio sistematiza: señala dos apariciones del Cristo a sus apóstoles reunidos en el cenáculo, a puertas cerradas, como para las comidas de las comunidades cristianas [55]; estas dos apariciones tuvieron lugar, una, el domingo de la resurrección, la otra, el domingo siguiente. Evidentemente son los dos primeros domingos de la Iglesia, consagrados por una manifestación del Cristo, para que se continúe celebrando todos los domingos su presencia invisible. No es paradojal, pues, decir que los relatos de la resurrección son, al menos por un lado, el mito del domingo cristiano.

Pero aquí estamos ya en el misterio, y esta elaboración de los recuerdos evangélicos se consumó después de Pablo y bajo su influencia. El trabajo había comenzado en su tiempo, y no sólo él lo había emprendido, pues el domingo no se instituyó por su propia iniciativa. La transformación del Evangelio en misterio, de la que Pablo parecería ser el principal artesano, o cuando menos el principal teorizador, en cierto sentido habrá sido la obra de todos aquellos que, fuera de los círculos del judaísmo palestino más estricto, adoptaron la esperanza aportada por el Cristo, acomodándola a su temperamento religioso y a las circunstancias.

[51] Marcos, XVI, 7. Ver *L'Év. selon Marc*, 483-484.

[52] Mateo, XXVII, 9-10.

[53] Lucas, XXIV, 13-59. *L'Év. selon Luc*, 569, 572-592.

[54] Hechos, I, 3. Este dato pertenece al desarrollo que el último autor de los Hechos pone en lugar de la parte del prólogo en que Lucas enunciaba el objeto del libro. Cf. *Les Actes des Apôtres*, 133-160.

[55] Juan, XX, 19-20, 26. Ver *Le quatrième Évangile*, 506-512.

Capítulo VIII

EL EVANGELIO DE PABLO [1]

Acabamos de ver en qué se había convertido para sus primeros discípulos el Evangelio de Jesús cuando Pablo fue ganado por la fe del Cristo: existía una pequeña secta muy activa, reclutada entre los judíos, que hacía profesión de creer en Jesús, Cristo inmortal, consagrado por la resurrección, arrebatado hacia el cielo después de morir por orden de Pilatos; los jefes del judaísmo habían desconocido la divinidad de su misión; Dios lo había convertido en Cristo junto a él, a la espera de que Jesús volviera a la Tierra, con poder y gloria, para establecer el reino divino que había anunciado. Para participar de ese reino feliz bastaba confiar en su advenimiento y arrepentirse de sus pecados, recibir el bautismo de arrepentimiento por el que se entraba en la nueva comunidad y el neófito se convertía en cristiano, ya que esa ceremonia se celebraba en nombre de Jesús. Además se participaba de las comidas que constituían el lazo de esta fraternidad evangélica, la garantía y el pregusto del reino esperado, pues era el banquete de Cristo, en que su "presencia" (parousia) se anticipa en cierto modo con la felicidad del reino.

Tal es la economía religiosa, economía de salvación instituida en una religión nacional que en los escritos atribuidos a Pablo se nos aparece transformada en verdadero misterio. En efecto, la vocación por la salvación se incluye aquí como en la teología y en la práctica de ciertos misterios paganos. El reclutamiento se hace sin distinción de nacionalidad; el principio de salvación es la fe en una redención, en un mito de sacrificio, en la eficacia perpetua de una muerte divina, y la participación del espíritu mismo del divino redentor; por último, el bautismo se convirtió en un rito de iniciación, la cena en un rito de iniciados, y mediante los dos se realiza la posesión del espíritu, la identificación del fiel con el

[1] Sobre la teología de Pablo véase sobre todo: H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* [2], 1911, II; Weiner, *Biblische Theologie des N. Testaments* [2], 1913; G. Wetter, Charis, 1913. No podríamos pasar aquí en silencio a H. Delafosse, *Les écrits de Saint Paul* (4 volúmenes, 1926, 1927, 1928); pero si la unidad de las grandes Epístolas parece inspirar poca confianza, el punto de vista sistemático de este autor, que centra en Marcion toda la historia de las Epístolas, hace su trabajo casi inutilizable para el ensayo de síntesis que aquí se intenta.

Cristo salvador, lo que representa la garantía de una inmortalidad bienaventurada, como en los misterios, que ya no es verdaderamente el reino de Dios, cuyo cumplimiento sobre la tierra de Palestina debía llevar a cabo al comienzo el Mesías prometido a Israel.

I

El Evangelio de Jesús llamaba solamente a la sinceridad de la fe y a la buena voluntad. El arribo del reino era como un postulado de la creencia judía al que el predicador galileo se refería con toda certeza, para deducir la obligación de aceptar su propio mensaje. Él venía a decir que pronto se cumpliría lo que los profetas antiguos habían anunciado. Quien creía en los profetas debía creer en él, enviado de Dios como ellos, autorizados como ellos por su inspiración y los milagros de curación que realizaba. La fe pedida se refería sobre todo al mensaje de Dios a su pueblo y a la misión divina del mensajero. La salvación, es decir la participación en las alegrías del reino, se adquiría mediante esta fe simple a la que no se pedía otra cualidad excepto la de una confianza infantil [2]. No era sólo, como se ha repetido en estos últimos tiempos, la confianza del alma en Dios, la seguridad del pecador en la absoluta misericordia del Padre; era también el abandono del fiel israelita a la bondad del Dios que había elegido a Israel entre todas las naciones para colmarla con sus favores. En verdad, se concebía a ese Dios como esencialmente bueno, pero no se advertía que su bondad perfecta estaba en contradicción con la indiferencia que se le atribuía con respecto a todos los otros pueblos. Todo justo de Israel tenía un derecho natural al reino prometido. Casi solamente por excepción y por asimilación a los herederos del reino podían entrar en él otros justos. El reino no era distinto de un Israel ideal en el que entraba cualquiera que practicase perfectamente la ley israelita: no era la patria universal de las almas reclutadas por la elección de un Dios que ignorase las divisiones de los pueblos.

Ahora bien, cuando pasamos del Evangelio de Jesús al de Pablo, lo primero que nos llama la atención es que el Dios del Apóstol no se contenta con recordar a Israel su sentimiento de la fidelidad: él mismo elige soberanamente a los suyos y los elige en todas partes. Pero en principio los elige. Ya hemos visto [3] cómo describe Apuleyo la aventura de su conversión al culto de una divinidad que lo retira de una vida licenciosa y le asegura junto a sí, en el otro mundo, una felicidad sin fin. En la Epístola a los Gálatas [4], el autor se precia de que su Evangelio no es de orden humano, porque él lo recibió mediante una revelación que le hizo

[2] Marcos, X, 14-15 (Mateo, XIX, 14; Lucas, XVIII, 16-17).
[3] *Supr.* págs. 109-110.
[4] Gál. I, 15-16.

Jesucristo en persona, cuando Dios, que lo había predestinado, quiso hacerle conocer a su Hijo para que él lo anunciara a los gentiles.

Luego volveremos sobre las circunstancias, causas y carácter de esta conversión. Por el momento nos interesa la idea que el autor de la Epístola tiene al respecto. Transformado ahora en apóstol del Cristo, predicador del Evangelio, de un Evangelio que no recibió ni aprendió de nadie[5], de una fe que fue una revelación, Pablo no llegó espontáneamente, por medio de estudio y búsqueda, por haber escuchado sin opinión preconcebida a los que creían antes que él, a la fe que trataba de propagar. Incluso no quiso discutir al Cristo que se predicaba entonces; había conocido a la secta que se proclamaba de Jesús, que lo creía resucitado, Cristo junto a Dios. Había juzgado que esta fe era contraria a la que él mismo profesaba como judío convencido; la combatió con ardor, como a una locura en oposición con las creencias tradicionales del pueblo judío; puso todo su celo en acosar a la comunidad de Damasco; y de pronto se encontró convertido al cristianismo. Por medio de una revelación interior Dios le hizo conocer a su Hijo, y además qué era preciso creer, qué se debía anunciar a los gentiles. Pablo creyó a la visión que le decía que Jesús, aquel al que perseguía como falso Cristo, era el Hijo de Dios, y el Apóstol no sintió necesidad de buscar información acerca de ese Cristo entre aquellos cuya propaganda había querido reprimir; lo conocía, pensaba conocerlo plenamente por lo que su visión le había revelado acerca de ese Hijo de Dios. En seguida Pablo predicó en Arabia, después en Damasco, sin duda a los paganos tanto como a los judíos, durante tres años[6]. Decía que su fe y su misión apostólica provenían directamente de Dios. Dios mismo o su Cristo lo habían llamado a su fe y a la práctica, porque estaba predestinado a ello.

Así pues, había entrado en el cristianismo como en una religión de misterio. En efecto, evidentemente, sin tener conciencia de ello, había abandonado el judaismo. Este pretendido fanático de la tradición judía abrazó una fe que antes había considerado, no sin cierta apariencia de razón, poco conforme a esa misma tradición. No la adoptó tras verificar, mediante un maduro examen, que antes se había equivocado; la tomó —la fe lo tomó a él— porque Jesús le habló en una visión[7]. No es así como Jesús había entendido la fe del Evangelio, y tampoco por esta vía había encontrado su vocación. La fe en el reino próximo, tradicional en su objeto, se ofrecía por intermedio de su mensajero a la simple adhesión de las almas de buena voluntad; y Jesús mismo había obtenido esta fe de la tradición de su pueblo; la reavivó en su corazón, ciertamente, pero no parece que la haya considerado como una visión que se le habría

[5] Gál. I, 11-12.

[6] Gál. I, 17. Es totalmente gratuito suponer que el tiempo pasado "en Arabia" habría sido un tiempo de retiro, en el que Pablo habría permanecido inactivo.

[7] Sobre la predestinación y la vocación en Apuleyo y en San Pablo cf. Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienreligionen* [1], 25, 99.

impuesto, subyugándolo y revolucionando su pensamiento [8]. Nada parecido ocurre tampoco con Juan Bautista ni con la tradición de los profetas. La corriente de una tradición que era, en el fondo, el alma del pueblo israelita inspiró, puede decirse, a los profetas, a Juan Bautista, a Jesús mismo. Pablo pretende haber quedado repentinamente fuera de toda tradición. Como nadie es tan independiente, se engaña a sí mismo; pero no se engaña al decir que ha renegado de la tradición judía y que no depende de la tradición de los primeros apóstoles de Cristo. No recibió de estas tradiciones los elementos característicos de su fe, y la forma en que se precia de haber sido atraído a ello está más acorde con el judaísmo que con el Evangelio. Un judío no necesitaba predestinación para el reino de Dios: por su nacimiento, ése era su destino natural. Para participar en la promesa del Evangelio le bastaba creer en él y no precisaba un llamado especial de la divinidad en una visión. Pablo pide una predestinación, una vocación especial, porque pertenecen a una economía de salvación fundada no sobre los principios nacionales de la elección de Israel y del reino mesiánico, sino sobre los principios universales de una elección por medio de la gracia y de una salvación por la participación personal en un espíritu divino.

Dejando de lado su vocación apostólica, Pablo concibe la salvación de todos los cristianos en las mismas condiciones que la suya. "Sabemos —escribe a los romanos— que Dios hace que todo resulte bien para quienes lo aman, para los que son deliberadamente llamados. Pues a los que conoció previamente los predestinó a ser similares a la imagen de su Hijo, para que éste sea primogénito entre numerosos hermanos. Ahora bien, a los que predestinó también los llamó, y a los que llamó también los justificó, y a quienes justificó, a ésos, además, los glorificó" [9].

[8] Según los relatos del bautismo, o por lo menos según la idea que sugirió en un principio la invención de tales relatos, la idea de una consagración mesiánica mediante la efusión del espíritu divino, con revelación del Mesías a sí mismo en una visión en que su vocación mesiánica se le habría manifestado por una palabra de Dios, se habría pensado que el Cristo venía no para la fe del reino, sino para cubrir su propio papel de Mesías. Pero los relatos del bautismo del Cristo recibieron la influencia de la concepción del misterio cristiano (cf. *supr.* cap. VII, n. 25). Las condiciones en que se formó la conciencia mesiánica de Jesús escapan a la historia. No pudo dejar de intervenir alguna forma de visión, probablemente del tipo de las que determinaron la vocación de los antiguos profetas, pero no la que describieron Marcos y los otros evangelistas.

[9] Rom. VIII, 28. Veremos cómo la Providencia que predestina y llama se opone, como una especie de fatalidad, a la fatalidad maligna que, en el pensamiento de Pablo, resulta del pecado. Curiosa transposición de la creencia antigua según la cual los paganos se jactaban de escapar mediante la protección de los dioses de misterios a la coacción de la fatalidad. En Romanos, VIII, 29, la conformación de los elegidos a "imagen del Hijo de Dios" es el objeto final de la predestinación y la vocación. La imagen de que se trata es la forma divina del Cristo glorioso y la de sus elegidos resucitados. Cf. I Cor. XV, 12, 20; II Cor. III, 18; Fil. III, 21. Pero II Cor. III, 18. muestra que la imagen divina está formada en el fiel desde esta vida, por una especie de refracción que se produce en él como en un espejo, del Cristo mismo, "que es espíritu". Estas son concepciones análogas a las de los misterios; a las que por

Toda vocación cristiana es, en verdad, extraordinaria: es un privilegio que resulta de una predestinación basada sobre el capricho de Dios, no sobre la previsión de los méritos, que son también un don de Dios. La salvación consiste en una cadena de gracias que tiene su primer eslabón en la eternidad, que es donde va a engancharse también el último. El punto de partida es la predestinación en el designio de Dios; luego viene la vocación; después la justificación, y por fin la glorificación, de la que Pablo está tan seguro que habla de ella como si ya se hubiese cumplido [10] y que es el término final hacia donde tiende la predestinación, a través de las etapas intermedias de la vocación y de la justificación. Al final, en la glorificación, los predestinados adquirirán la misma forma que el Hijo de Dios, es decir, aparentemente, una forma divina. Pablo nos dirá en seguida cómo la justificación sirve de preparación para ello. Está bien claro, por el momento, que todo elegido debe ser un predestinado, un llamado. No se trata de libre movimiento del alma, como tampoco se trataba de privilegio de raza. El Dios de Pablo es misericordioso con quien le parece bien, se muestra duro con quien quiere [11].

Este Dios no es sino el antiguo Dios de los profetas y del monoteísmo israelita, monarca absoluto cuyas órdenes no se discuten y cuya providencia Job se prohíbe criticar, aunque con gran esfuerzo. Este Dios casi no tomaba en cuenta la libertad humana; pero como se lo creía soberanamente justo, se atribuía a los perversos su propia ruina y la prosperidad

---

otra parte sobrepasan por su precisión y por su alcance moral. Cf. la metamorfosis del *mystes* de Isis, *supr.* págs. 109, 110, 112 y para otras aproximaciones, Reitzenstein, 179-180. 30. οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν. La vocación en el sentido de Pablo se entiende de un modo totalmente distinto al del llamado a la penitencia en el Evangelio. Jesús podía decir: "muchos llamados, pocos elegidos" (Mateo, XX, 16; XXII, 14). Para Pablo hay exactamente tantos elegidos como llamados, y no se recibe el llamado antes de ser elegido, sino que el hombre recibe primero la elección, la predestinación y luego se lo llama, justifica y glorifica. Es que el pensamiento de Jesús se mantiene orientado en el sentido del moralismo judío, mientras que el de Pablo se orienta en el sentido de la mística pagana. La idea de Pablo se interpoló en el texto de las parábolas (Marcos, IV, 11-12), en contradicción con la parábola del Sembrador, que supone un número de elegidos considerablemente menor que el de los llamados, como dice la frase arriba citada. Nótese que en ese pasaje de Marcos encontramos la palabra "misterio" aplicada a la revelación cristiana; el evangelista la comprende como la redención según Pablo, y no es sorprendente que se ponga en relación el misterio con la predestinación. *L'Év. selon Marc*, 129-133. La justificación a que alude Pablo no puede ser una simple absolución del pecado o una justicia puramente acusadora, ya que el fiel lleva desde esta vida la imagen del Cristo y la justificación implica una regeneración, la creación de un hombre nuevo en quien se forma el Cristo (II Cor, V, 17; Gal. IV, 19). Pero cuando Pablo emplea la palabra "justificación" para significar la salvación y la comprende como una absolución resuelta ante Dios, sigue la corriente judía de su pensamiento; cuando en esta justificación incluye la participación del espíritu, una regeneración del cristiano sobre la base del Cristo, sigue una corriente de pensamiento místico cuya fuente no es propiamente judía ni evangélica. Cf. Reitzenstein, 100-101, 180-181.

[10] Es tan segura como si ya se hubiese cumplido, puesto que resulta de la predestinación, puesto que Dios la quiere.

[11] Rom. IX, 18.

de los justos se consideraba una recompensa de sus méritos [12]. Toda la filosofía de la historia que admitieron los profetas se basaba en una idea: Iahvé retribuye en dicha la fidelidad de su pueblo; castiga con la adversidad sus faltas y negligencias. El Dios de Pablo es un Destino que no es ciego, que ha buscado y querido sus decisiones, más arbitrarias en el fondo que las del Destino, pero no menos irrecusables. Mientras Isis, en Apuleyo, se jacta de ser la única que está por encima del azar para alejar de los suyos los males que deberían alcanzarlos e incluso para prolongar la duración normal de su existencia [13], en cambio el Dios de Pablo se identifica, en cierto modo, con el azar y él mismo destina a la perdición a los que Isis abandonaba a la fatalidad.

No dejaba de ser tan indiferente como Isis a la nacionalidad de sus adeptos; amo absoluto de la humanidad entera, dentro de ella esperaba reclutar sus elegidos. Se atribuye a Jesús esta frase que bien podría ser auténtica: "No conviene tomar el pan de los niños para arrojarlo a los perros" [14]. El pan era el Evangelio; los hijos de la casa eran los judíos, y los perros, los gentiles. Pablo no conoció esta frase o bien la ignoró voluntariamente. El Apóstol dice a los Gálatas: "Vosotros todos sois hijos de Dios por la fe en el Cristo Jesús; pues todos vosotros, los que habéis sido bautizados para Cristo, habéis asumido al Cristo. Allá no habrá judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en el Cristo Jesús" [15]. Y a los romanos: "Hay una virtud de Dios para la salvación de todo creyente, tanto judío como griego" [16]. "¿Dios es sólo (Dios) de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? Sí, también lo es de los gentiles, pues hay un solo Dios que justificará al circunciso por la fe, y también por la fe al incircunciso" [17]. "Ninguna diferencia entre el judío y el griego, pues el mismo (Jesús) es Señor de todos, rico para todos los que lo invocan" [18].

Sea que el autor lo haya percibido o no, este punto de vista es la

[12] El texto de Isaías, VI, 9-10, en el que se inspira Marcos IV, 12, comprende el endurecimiento como un castigo a los judíos culpables; el evangelista lee en el texto profético un decreto eterno de reprobación dirigido contara la masa de los judíos.

[13] Cf. *supr.* págs. 107-109.

[14] Marcos, VII, 27 (Mateo XV, 26). Cf. *L'Év. selon Marc,* 217.

[15] Gal. III, 26. Tal como Cristo, primogénito de los hijos de Dios, según Rom. VIII, 29, *supr.* cit. n. 9. Entregado al Cristo por el bautismo al profesar la fe de él, el fiel se ha revestido del Cristo, es decir que participa, virtualmente desde esta vida, mientras espera la manifestación de la gloria en el mundo futuro, de la forma divina que es la del Cristo, como se dice también en Rom. VIII, 29. Cf. Rom. VIII, 15, lo que se dice del πνεῦμα υἱοθεσίας. Esta misma forma divina en Col. III, 10; Ef. IV, 24, recibe el calificativo de nuevo hombre hecho a la imagen de Dios. Es que el Cristo es el espíritu (II Cor. III, 17), que se convierte así en la vestidura de sus fieles en los que se refleja su imagen por el espíritu mismo. (II Cor. III, 18 *supr. cit.*).

[16] Rom. I, 16. En la acción del espíritu aparece la "virtud de Dios". Cf. I Cor. I, 18; II, 4-5; II Cor. XIII, 4 (Rom. I, 4; Reitzenstein, 182, 185).

[17] Rom. III, 29-30.

[18] Rom. X, 12.

negación misma del judaísmo; y no es el punto de vista del Evangelio. Es el punto de vista de Isis que detalla a Lucio sus títulos y su poder [19], con una diferencia, no pequeña por cierto, pero que no afecta a la idea de universalidad: la divinidad de Lucio se reconocía idéntica, en el fondo, a las otras divinidades del paganismo, mientras que el Dios de Pablo, por universal que sea, sigue siendo tan celoso de su personalidad, tan poco tolerante de toda comparación, de toda asimilación, como el antiguo Iahvé. Isis tenía una actitud más filosófica pero en esto mismo se mostraba menos ingenuamente religiosa que el Dios intransigente que no quería soportar junto a él sino a un solo Señor, instaurado por él, es decir su Hijo, Jesucristo, en cuya fe había puesto la virtud de salvación para todos los predestinados.

II

Este Dios universal, que toma a sus elegidos en todas las familias humanas, como los dioses de los misterios, estableció también la salvación sobre el esquema común de los misterios paganos. Un personaje divino se encarga de realizarla, pues el Cristo de Pablo ya no es el de la primera comunidad. Sin duda el nombre perdura, y también la persona histórica de Jesús, en un segundo plano dentro de la fe. Pero ¿en qué se convirtió el profeta galileo que anunciaba el cercano reino y que debía ser el rey de un Israel justo? Del reino celestial queda sólo la perspectiva de un juicio final, pero de un juicio verdaderamente universal, al que llegarán gentiles y judíos, para que se recompense o castigue a unos y otros según sus méritos. El Israel justo se ha realizado ya en la sociedad de los predestinados, en la Iglesia, que a partir de ahora tiende a sustituir al reino futuro. Queda la preocupación de la llegada de Cristo: Jesús, Mesías consagrado por su resurrección, debe aparecer al final de los tiempos —y este fin es siempre inminente— para reunir a su alrededor en la gloria a los justos vivientes y a los justos resucitados [20]. El cuadro de la esperanza judía subsiste, pues, bastante ampliado, con la idea de Cristo y de su *parousía* [21]. Sin embargo nuestro autor comprende muy bien que su Cristo no es ya el Mesías de los judíos, que no es en absoluto el de los primeros discípulos. Por eso prodiga tanto al Cristo que él llama "el Cristo según la carne", es decir, en el fondo, al Cristo que realmente existió, que fue el maestro de los apóstoles galileos, que pensaba llevar a cabo la esperanza de Israel, y al que Pablo considera venido

[19] *Supr.* págs. 107-108.

[20] Para el detalle de la escatología paulina ver Holtzmann, *Neut. Theologie*, II, 209-229. Habría que retomar el análisis de estas doctrinas un tanto deshilvanadas, para delimitar con precisión qué proviene de la tradición judía y evangélica y qué se relaciona directamente con la economía de salvación en el misterio cristiano.

[21] Sobre la palabra παρουσία, que vimos empleada a propósito de Diónisos, cf. M. Dibelius, *Die Briefe des Ap. Paulus. An die Thessalonicher*, 1911. 12; A. Deissman, *Licht von Osten* [2], 283.

para realizar la salvación de todos los hombres. Su Cristo es el "Señor", y se salva aquel que confiese que "Jesús es el Señor y que Dios lo ha resucitado" [22].

"El amor del Cristo nos posee —escribe a los corintios—, persuadidos como estamos de esto: que si uno solo ha muerto por todos, todos (aquellos por los que aquél murió) están muertos del mismo modo; el murió por todos para que aquéllos, estando vivos, no vivan ya para sí mismos sino para el que por ellos murió y resucitó. De modo que en adelante ya no conocemos a nadie según la carne; aunque hayamos conocido a Cristo según la carne, no es así como lo conocemos ahora. Por consiguiente. si alguno está en el Cristo, es criatura nueva. Lo antiguo ha desaparecido, lo nuevo ha llegado. Todo (lo nuevo) proviene de Dios que nos reconcilió con él por medio del Cristo y que nos confió el servicio de la reconciliación, ya que es Dios quien se reconcilió a través de Cristo con el mundo, dejando de acusarlo por sus faltas y poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación" [23].

Se distinguen aquí dos órdenes de conocimiento que corresponden a dos órdenes de realidad. La distinción antitética de unos y otras se resume en las dos palabras: "carne" y "espíritu". El orden de la carne es el del mundo visible, de las relaciones comunes, de los hechos materiales; tam-

[22] Rom. X, 9. Con respecto a la importancia particular que tiene el título de κύριος aplicado al Cristo en Pablo, cf. *supr.* cap. VII, n. 44. Ver también H. Lietzmann, *Die Briefe des Ap. Paulus. An die Römer*, 1906, 53-55. Κύριος es, por así decir, el título propio de Cristo en las Epístolas. Cf. I Cor. VIII, 5-6 (I Cor. XII, 4-6; Éf. IV, 5-6). No es en absoluto un sinónimo de Dios y por consiguiente el uso del Apóstol no procede del Antiguo Testamento. No obstante, Pablo lo comprende como un Señor celestial, de quien se proclama esclavo o súbdito, como lo son todos los cristianos. Así se explica que Cristo se haya convertido en "Señor" por su resurrección. Parece claro que Pablo, *loc. cit.*, alude a dos categorías de divinidades paganas a las que convendrían respectivamente la calidad de "dioses" y la de "señores". Los "señores" serían los que ocupaban en los cultos paganos, junto a los dioses supremos, un lugar análogo al que Cristo ocupaba en el culto cristiano por debajo del Dios único. En definitiva, los dioses sufrientes, en los misterios paganos, se convertían también en "señores" mediante la resurrección, y la vinculación que establece Pablo estaría en equilibrio perfecto. Cf. Bousset, 120.

[23] II Cor. V, 14-19. En el versículo 14 "el amor del Cristo" parece tener que entenderse como el amor que el Cristo manifestó a los hombres; el mismo sentimiento que inspiró la conducta del Cristo domina a su apóstol (Lietzmann, *An die Korinther* II, 190). Se ha explicado de distintas formas la proposición condicional del versículo 16. Muchos han querido ver en el "Cristo según carne", la concepción judaizante del Cristo, que el mismo Pablo habría enseñado durante algún tiempo después de su conversión; pero Pablo comenzó por decir que no conocía ya a ninguna "persona según carne", y la palabra "persona" significa un individuo cualquiera, no una idea; el "Cristo según carne" es, pues, el individuo Jesús, el que llamaríamos el "Cristo histórico" (Lietzmann, 191); por otra parte no es posible entender como una creencia, en el versículo 16, la palabra "Cristo" que, en el versículo 17 y en todo el contexto, se comprende como Jesucristo; y Gal. I, 15-17. excluye toda idea de una conversión provisoria de Pablo a un mesías judío (cf. Holtzmann, II, 67).

bién abarca al mundo del pecador y de la humanidad abandonada al poder del mal. El orden del espíritu es el de las realidades invisibles y del mundo divino, de las relaciones con ese mundo superior, de las acciones salvadoras cuya virtud escapa a la percepción de los sentidos y a la inteligencia de los hombres sin fe; es el de la comunión en el Cristo inmortal y en la salvación que proviene de él. Al primer orden pertenecía la existencia misma de Jesús en la medida en que estaba mezclada con la del común de los mortales; también a este orden pertenecían las esperanzas terrestres del mesianismo judío y las que alimentaban incluso los primeros discípulos del Cristo. Éstos se prevalían de que habían oído a Jesús, de que habían vivido con él, de que lo habían conocido personalmente. Ventaja ninguna, replica el Apóstol, cuya teología sirve aquí el interés contra sus detractores y sus adversarios. El Cristo de quien éstos se proclaman está muerto, y muerta con él, para los verdaderos creyentes, toda la economía a la que se vinculaba su existencia de carne. Si nuestro Pablo hubiese vivido también con Cristo, desdeñaría hoy recordarlo, porque el verdadero Cristo es el Cristo espiritual, aquel que, muerto en la carne, resucitó como espíritu. Los que ahora permanecen en él por la fe, pertenecen como él al mundo del espíritu. Pertenecen a otra creación distinta del mundo terrestre, carnal, humano; son criaturas nuevas en el mundo divino [24]. Es preciso olvidar todo el pasado, incluyendo la existencia temporal de Jesús y las esperanzas que se relacionaron con ella en un principio, y que todo permanezca sepultado en la muerte a la que descendió con el Cristo. El que vive por la fe en el Cristo resucitado no tiene ya nada en común con el que está muerto.

Esta concepción dualista y sistemática contrasta singularmente con la simple perspectiva del Evangelio. Jesús conocía un solo mundo en el que se ejercitan el poder y la bondad de Dios; sin embargo la voluntad divina no se realizaba tan plenamente sobre la Tierra como en el cielo, a causa del hombre; pero el juicio final habría de volver a poner las cosas en orden aquí abajo y el reino de Dios se establecería sobre una tierra renovada, en un Israel regenerado a imagen del mundo celestial. Las ideas de Pablo no provienen de la tradición rabínica, aunque Pablo las expone con la sutileza de un rabino; se vinculan con el conjunto de su religión, que no es exactamente judía ni exactamente evangélica.

El Cristo de esta religión tiene en ella el papel que en los cultos de misterios desempeñan los dioses sufrientes, y tiene su mito completo, que Pablo sólo indica en el texto anteriormente citado, pero que detalla en otras partes, en especial en la Epístola a los Romanos cuando trata de la justificación mediante la fe, y en la Primera a los Corintios cuando expone el fundamento de la esperanza cristiana [25]. Dos hombres existieron desde un principio: uno, el hombre de la tierra, de la carne, Adán, que fue, según la carne, el antepasado de la humanidad; el otro, el hombre del

[24] II Cor. V vers. 17, *supr. cit.*
[25] Rom. V; I Cor. XV.

espíritu y del cielo, el Hijo de Dios, el prototipo y el generador de los que nacen del espíritu[26]. Por un solo hombre, por el primero de esos dos, por el hombre terrestre y carnal, el pecado entró en este mundo, y por el pecado la muerte, de modo que carne, pecado y muerte marchan a la par, y constituyen la naturaleza y la suerte de toda la posteridad de Adán, cuanta haya nacido y cuanta haya de nacer[27]. La Ley, de la que los judíos se glorifican, no tiene remedio para este mal, pues ha servido para una sola cosa: hacer manifiesto el reino del pecado, del cual no salvaba al hombre. En cierto sentido, la Ley parecería no haber sido introducida sino para la multiplicación de los pecados[28]. Pero donde abundaba el

[26] I Cor. XV, 45. Sobre la imagen del hombre celestial, cf. *supr.* n. 9 y n. 15. Pablo se refiere a Gen. II, 7. No se ve con claridad cómo Pablo sacó de este pasaje la idea de sus dos hombres, el terrestre y el celeste, ya que el versículo entero se refiere exclusivamente al primer Adán. Esta dificultad no es insuperable, sin embargo, si se considera que la idea del hombre celestial y espiritual no se ha sacado de ningún texto bíblico y sólo pudo vincularse artificialmente a ése en que el Apóstol quiso encontrarla. Filón, *Leg. alleg.* I, 31; *De opif. mundi*, 134, conoce también dos hombres: uno que es el tipo ideal, la imagen divina de la humanidad, la idea absoluta del hombre, y que correspondería a Gen. I, 27; el otro, el hombre histórico, el padre de la humanidad, que correspondería a Gen. II, 7. Es fácil admitir que esta idea del hombre ideal y típico se asocia con la idea judía del Mesías en la concepción del Hijo del hombre (Lietzmann, 155). Pero en los dos casos el segundo es el hombre terrestre. Por esto Pablo afirma que el hombre terrestres es el primero (cf. Rom. V, 14). Según él también el hombre celestial preexiste al hombre terrestre; pero aquí considera el orden de su manifestación. Se entiende, por otra parte, que para él el hombre celestial sea principalmente el Cristo glorificado por su resurrección. Sin embargo Pablo no parte de la doble mención de la creación del hombre en Gen. I, 27 y II, 7; sólo especula sobre este último pasaje y su concepción no responde exactamente ni al hombre-tipo de Filón, ni al Mesías-Hijo del hombre en el libro de Enoch. Su hombre espiritual y celeste, que es espíritu vivificante, por cuyo intermedio se comunica a los creyentes la vida eterna y la gloria de la resurrección, le pertenece exclusivamente. Sin duda lo ayudó a concebirlo así el el conocimiento de alguna especulación mítica sobre un dios Hombre primitivo (Reitzenstein, *Poimandres*, 81 y sigs; *Hell. Mysterienreligionen*, 173; *Ir. Erlösungsmysterium*, 108; cf. Bousset, 158, 184, n. 1): no se trata de que haya aplicado conscientemente al Cristo lo que se decía de ese dios pagano (como parece admitirlo Reizenstein), sino de que esta idea se habría amalgamado en su espíritu con el conjunto de sus concepciones sobre la economía de la salvación. El Apóstol, pues, habrá introducido en Gen. II, 7, su idea de los dos Adanes que en buena parte, tal como él la da, es extraña a la tradición judía y no sólo al texto bíblico. Y sin duda no corresponde corregir el texto con Reitzenstein (*Hell. Myst.* 172), que quiere leer la cita de Pablo: ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος —ὁπρῶτος 'Αδάμ- εἰς ψυχὴν ζῶσαν. considerando a las palabras ὁπρῶτος 'Αδάμ, una explicación de Pablo, y el resto, suprimido εἰς delante de πνεῦμα, como elemento ajeno a la cita. En efecto, la cita no tiene razón de ser si no apoya la distinción entre cuerpo natural y cuerpo espiritual (vers. 44) sobre la de los dos Adanes, el natural y el espiritual, en el texto citado; y Pablo parece por cierto encontrar al hombre terrestre y natural en la primera y en la última parte del versículo del Génesis, mientras que encuentra al hombre espiritual en el medio del versículo: "y le sopló en el rostro un espíritu de vida". Según él el primer Adán tiene sólo una ψυχή; sólo el segundo tiene y es el πνεῦμα

[27] Rom. V, 12.

[28] Rom. V, 13, 20.

pecado, la gracia ha sobreabundado [29]. Tal como la muerte entró en el mundo por el pecado de uno solo, y el género humano murió en Adán, así la vida eterna llega a los hombres por la justicia de uno solo, por la gracia de Dios en el Cristo Jesús [30].

Grande ha sido la justicia del Hombre celestial. Fue un papel de perfecta obediencia, fue un papel de reparación, constituyó un mérito y fue la justificación para los pecadores. La humanidad, muerta en Adán, su tipo inferior, revivió en Jesucristo, su tipo superior. El hombre celestial que preexistía en el mundo invisible en forma divina, en lugar de pretender, como hubiera podido hacerlo, los honores divinos, quiso despojarse a sí mismo tomando la forma de servidor, es decir la forma humana, la del hombre terrestre y carnal, haciéndose así similar a los mortales, y como tal se rebajó hasta la muerte en la cruz [31]. Cuando se cumplieron los tiempos de pecado, Dios envió a su Hijo, que nació de la mujer, como todos los hombres, que nació bajo la Ley, como todos los judíos, para redimir a los esclavos del pecado, los esclavos de la Ley, para comunicarles la calidad de Hijo y la herencia de la inmortalidad [32]. En efecto, para que la Ley del espíritu, la Ley de la vida en Cristo, nos liberara de la Ley del pecado y de la muerte, Dios envió a su propio Hijo y le hizo revestirse de la carne pecadora: en cierta medida lo hizo pecado, encarnó verdaderamente el pecado en él, para matar el pecado en esta carne que debía morir; entregó su Hijo a la muerte para condenar a muerte al pecado, arruinar su poder en el mundo, al morir con el Cristo el pecado de todos en la carne de pecado que éste había tomado, aunque continuara ignorando el pecado en sí mismo [33]. Es como si Dios hubiese borrado el

[29] Rom. V, 20.

[30] Rom. V, 15-19.

[31] Fil. II, 6-8. El Cristo preexistente tiene por cierto forma divina, pero no es igual a Dios y tampoco es todavía ἐν δυνάμει, no es κύριος; sólo se convierte en tal mediante la resurrección, cuando Dios lo eleva por encima de todos los seres celestiales, terrestres e infernales, que lo proclaman "Señor" y lo adoran en su carácter de tal (vers. 9-11). Detrás de este esquema del descenso y la glorificación se entrevé toda una mitología. Cf. Dibelius, 54-55; Bousset, 161. E. Lohmeyer, *Kurios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil.* II, 15-17, 1928, demostró que Fil. II, 6-11 es una composición ritmada, un himno cristiano recogido en la Epístola, en la que se aplicaron a Jesús especulaciones anteriores sobre el Hijo de hombre (el hombre), para mostrar cómo el Cristo es Señor.

[32] Gál. IV, 4-5.

[33] Rom. VIII, 2-4; II Cor. V, 21. La carne del Cristo es "carne de pecado", porque es carne humana y porque el Cristo, como ser nacido en la humanidad, desciende de Adán; pero en el Cristo la carne es pecadora sólo virtualmente, pues el Cristo de Pablo no tiene pecado. En el fondo el caso del Cristo es el de todas las víctimas expiatorias o purificatorias a las cuales el rito transfiere la impureza o el pecado a eliminar, impureza o pecado que desaparecen por el hecho de que la víctima, pura e inocente en sí misma, debe morir. Aquí el pecado se considera como un contagio de la humanidad que la voluntad divina transporta místicamente al cuerpo del Adán celestial, representante, como el Adán terrestre, de todos los hombres, pero en el plano espiritual, a fin de destruir ese contagio quebrando este cuerpo en la muerte. Si no tomáramos en cuenta estas concepciones antiguas, una teoría

detalle de nuestros pecados, que están catalogados, por así decir, en la Ley, con todos sus artículos, y lo hubiese anulado clavándolo en la cruz [34].

Pero el Hijo de Dios, el Hombre celestial, sólo podía morir para resucitar. Sólo moría para ser el primero de los muertos que reviven en la eternidad. Por un hombre había llegado la muerte, por un hombre llega la resurrección de los muertos; todos mueren a causa de Adán, todos reviven gracias a Cristo. La Escritura dice que el primer Adán fue creado como "ser viviente"; pero el segundo Adán es un "espíritu vivificante"; como hombres terrestres morimos en nuestra condición de tales; pero si tomamos, uniéndonos a Cristo, la forma del Hombre celestial, seremos hombres celestiales y resucitaremos como él [35].

Tal es la teoría de salvación cuyos diversos aspectos se exponen en las Epístolas cuando se presenta la ocasión. Esto no es más consistente que un mito, y por otra parte lo es. De cualquier lugar que provenga la idea de los dos jefes de la humanidad, celeste y terrestre; la idea del reino universal del pecado en la humanidad por la falta de su primer antepasado; la de la muerte como consecuencia del pecado; la de la destrucción del pecado por la muerte del Cristo en la carne pecadora que tomó junto con la librea de hombre terrestre, es muy evidente que el conjunto de estas ideas, a pesar del color moral que afectan, no está mucho mejor construido del punto de vista lógico que los mitos de Osiris o de Atis y casi no está mejor fundado en la razón o la experiencia. Es la interpretación moral de viejas nociones mitológicas, como el relato bíblico del diluvio universal es la interpretación moral de un viejo mito

---

de tal índole nos parecería un juego ingenioso; pero es un verdadero mito, tan artificialmente construido como las teorías de la gnosis, de la cual bien puede decirse que ésta es una muestra.

[34] Col. II, 14. La sustitución, quizás inconsciente, de este τίτλος en lugar del que se clavó en la cruz de Jesús (Marcos, XV, 26), no deja de ser significativa.

[35] Se llama al Cristo ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (cf. Col. I, 18: ὅς ἐστιν ἀρχή πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) por su carácter de jefe, muerto y resucitado, de la humanidad que ha de resucitar. En rigor la obra de vida no igualaría la obra de muerte excepto si el Cristo, al final de los tiempos, resucitara indistintamente a todos los hombres para la inmortalidad bienaventurada. Por esto muchos piensan que "el fin" del que se habla luego (vers. 24) aludiría a la última etapa de la resurrección, siendo punto de partida la resurrección de Cristo, el segundo punto la resurrección de los cristianos en "la parousía", el tercero la resurreción universal (véase Lietzmann, 150; Holtzmann, II, 227). Pero esta resurrección de la masa de hombres que no están en el Cristo parece inconcebible desde el punto de vista de Pablo; entre "la parousía" y "el fin". Pablo no ubica ni apostolado ni conversión, sino la exterminación de todo poder adverso. Los no creyentes están simplemente perdidos, abandonados a la muerte (I Cor. I, 18; II Cor. II, 15-16; IV, 3; Fil. I, 28; Rom. IX, 22). Sin embargo el Apóstol dice que el último enemigo del que triunfará el Cristo será la muerte; pero la Muerte está personificada, o poco le falta, y la destrucción de este enemigo bien podría no significar la salvación de todos los mortales, como tampoco lo significa el tratamiento que se le otorga en Ap. XX, 14. En efecto, cuando Pablo habla de la destrucción de los poderes adversos habla según la tradición apocalíptica, y no deduce la conclusión última del principio según el cual el Cristo debería salvar a tantos hombres como perdió Adán.

naturista. No nos detengamos pues a discutir la hipótesis de los dos prototipos de la humanidad, el que la perdió y el que la salvó, ni el modo singular —perfectamente conforme por otra parte con la vieja magia ritual que se aplica constantemente en los sacrificios de las diversas religiones— de comprender el origen de la muerte a partir del pecado de Adán, y la destrucción del pecado y de la muerte por la muerte y resurrección del Cristo.

Sería más útil poder determinar los orígenes de toda esta mitología. Es tan evidente que tal teoría de salvación posee una sutileza que casi estaríamos tentados de llamar rabínica, como parece cierto que la tradición del judaísmo no proporcionó todos los elementos de la construcción, y sobre todo no pudo sugerir la idea que domina esta síntesis: la venida a la tierra de un ser celestial, verdaderamente divino, que se metamorfosea [36] en hombre como los dioses de la mitología y que muere por el bien de quienes lo matan. La atribución de un valor expiatorio a los sufrimientos del justo no es extraña a la tradición judía [37]; pero aquí se trata de una cosa muy distinta. Pablo considera tan sólo el valor moral de la expiación; primero y principalmente piensa que la virtud mística es inherente a la muerte de un ser divino-humano que, por la condición de su doble naturaleza y a causa de su carácter típico —carácter puramente mitológico—, puede arrastrar consigo a la muerte el pecado de la humanidad, y elevar consigo hasta la gloria a la humanidad así redimida. La tradición propiamente judía no podía conocer ningún mito de ese tipo, y no lo conocía [38]. Se trata del mito pagano del dios inmolado, tal

[36] El término no es exagerado, ya que el Cristo cambia de "forma" al hacerse hombre. Cf. *supr.* n. 31. El caso del Cristo que se despoja a sí mismo de su forma divina y toma la forma humana para bajar a la tierra y a la muerte, es idéntico al de esos dioses cuyas aventuras terrestres y descenso al infierno se narran. Lo que Pablo tiene de original es la atribución de una finalidad moral al itinerario de su Adán celestial (Dibelius, 55). Los mitos paganos de los dioses salvadores no excluían toda idea moral, pero su carácter originariamente naturista no permitía moralizarlos a fondo; la pasión de estos dioses servía para la salvación de los hombres, pero no se osaba decir que ellos mismos la hubiesen aceptado y buscado voluntariamente para el bien de la humanidad, ya que el mito tradicional no se prestaba, casi nunca, a una interpretación de esa índole. Nótese sin embargo que ignoramos cómo se explicaba la misión terrestre de Mitra, y que debe atribuirse una gran parte de iniciativa personal a este dios en la obra que cumplió.

[37] Especialmente en *Is.* LII, 13-LIII, 12. Pero ocurre que nuestro autor no explota este texto en provecho de su concepción de la salvación.

[38] Según Israel Lévi, *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*, en "Revue des études juives", 1912, la teología rabínica atribuía un valor expiatorio al sacrificio de Isaac, y Pablo habría tomado de allí su idea de la salvación por la muerte del Cristo. Pero los que trataron de presentar el sacrificio de Isaac como un símbolo del sacrificio de la cruz fueron los Padres de la Iglesia y no Pablo. ¿No habrá ocurrido más bien que los rabinos hayan pensado en considerar a Isaac como una víctima perfecta, para responder a la teoría cristiana de la salvación? No hay que olvidar que en Pablo se trata de un ser celestial que baja a la tierra a hacerse hombre para morir y comunicar luego, como espíritu vivificante, la salvación a todos los que su espíritu regenera. Esto nos lleva muy lejos de Isaac y de las especulaciones rabínicas de que ha sido objeto.

como se encuentra en los misterios de Diónisos; y este mito está adaptado a una teoría de la redención que no carece de analogía con la de los misterios órficos, aunque difiera considerablemente por la concepción de la vida, de la muerte y de la inmortalidad. Las ideas paganas se acomodan con dificultad al monoteísmo judaico y a la idea judía de la inmortalidad por la resurrección, a los relatos de la creación en el Génesis, a algunas especulaciones rabínicas sobre estos relatos. Por el momento es imposible, y lo será siempre, sin duda, catalogar los elementos diversos que entraron en el mito paulino y medir la transformación que cada uno sufrió para entrar en él [39].

Esta noción de salvación convertía a la Ley en algo superfluo, y Pablo acabó por abrogar esta disciplina inútil. La salvación, tal como él la entendía, se podía obtener únicamente por la fe en el mito de la redención y por la asimilación mística del creyente al Cristo salvador, el único que tenía poder para iniciar a su fiel en la inmortalidad. No dejaría de ser un hecho extraño y de gran alcance la actitud negativa de un judío frente a la Ley que era el orgullo de su pueblo. La adhesión al Evangelio de Jesús, que entre los primeros discípulos fue sólo una manifestación de la fe judía, habría sido en Pablo una verdadera apostasía con respecto a esta fe. Pablo disimularía a medias esta apostasía en lo que le concierne personalmente y en lo que respecta a los convertidos del judaismo; se esforzaría incluso por atenuarla en la medida de lo posible, sometiéndose por su propia cuenta, según la oportunidad, a las observancias de la Ley. Pero no admitiría que se sometiese a ella a los conver-

[39] Sobre todo cabe preguntarse cómo se concibió la teoría de universalidad del pecado, de la contaminación de la carne por el pecado, del reino del pecado en la carne. Esta especie de fatalismo moral y de dualismo podría ser afín a las doctrinas persas. Un rasgo singular es la conclusión de nuestra epopeya mística: el Cristo, convertido en "Señor" por la resurrección, reina y especialmente reinará después de su parousía; pero cuando haya exterminado a todos los enemigos de Dios (concepción apocalíptica, pero emparentada con las doctrinas persas), Cristo abdicará, sin abandonar su forma divina y gloriosa, para que Dios reine solo (I Cor. XV, 27-28). El reino del Cristo es una especie de intermedio preliminar al reino de Dios. No parece que Jesús haya separado uno de otro, ni que haya fijado un límite al reino mesiánico. Pero la misma distinción se encuentra en el Apocalipsis de Juan (aunque el Apocalipsis continúa asociando el Cordero con Dios en la Jerusalén eterna, Ap. XXI, 9, 22-23; XXII, 3) y en la apocalíptica judía. Es fácil admitir, pues, que la abdicación del Cristo paulino está en relación con esta tradición (Lietzmann, 151), y que Pablo mantiene así el principio del monoteísmo judío, aunque concibiendo de una forma más bien helénica la relación definitiva de Dios con el mundo regenerado (Holtzmann, II, 228). Pero el Cristo de Pablo no muere al final de su reinado como el de IV *Esdras*, VII, 29; queda siendo el primero de los resucitados, el prototipo de la humanidad divinizada, frente a Dios, personificación del gran todo. La concepción del reino de Ormazd, después de la derrota final de Ahrimán, no debía ser muy diferente de aquella en que se detuvo el pensamiento de Pablo. La abdicación final de Cristo no deja de ser una singularidad judaica de la cual la tradición cristiana hizo caso omiso; esta tradición, por el contrario, dentro de un espíritu de gnosis pagana, acentuó más y más la divinidad del Salvador hasta identificarlo con Dios, si no con el Padre, de quien conviene que tome su origen para subsistir junto a él.

tidos de la gentilidad. La razón que da es muy significativa: no hay derecho de forzarlos a hacerse judíos. Es lo que dijo a Pedro en la disputa que tuvo en Antioquía con el jefe de los apóstoles galileos: "Si tú que eres judío vives como pagano y no como judío ¿cómo puedes forzar a los paganos a hacerse judíos?" [40]. Habría percibido así claramente el carácter nacional de la Ley, de la religión y de la fe judías, y les opondría el principio universal de su Evangelio, principio que es justamente el de los misterios: la salvación por la fe en el ser divino que promete y da la inmortalidad.

Sería, sobre todo, el sentimiento que tuvo de una religión universal y de sus condiciones lo que le habría hecho desechar como insuficiente y caduco todo el bagaje de las prescripciones mosaicas, ya que era particularista y estrechamente nacional. Inconscientemente Pablo se despojaría de su nacionalidad, se apartaría del judaísmo, y razonaría partiendo de un principio nuevo, la idea de salvación previamente adquirida por la muerte y la resurrección del Cristo y que cada uno se apropia uniéndose por medio de la fe a ese Cristo salvador. Sin embargo no se habría desprendido totalmente de las ideas antiguas. La salvación por la fe no es para él la simple garantía de inmortalidad, es la justificación, idea que proviene del judaísmo. El justo es el que está en regla con Dios, y la inmortalidad encarada como recompensa se debe sólo al justo, al que ha cumplido perfectamente la Ley divina. Aunque esa condición no se diera, no obstante la fe, según nuestro Pablo nos hace justos y por esto mismo dispensa de la Ley; el creyente será justo en el Cristo y por él; de este modo tiene derecho, sin la Ley, a la resurrección dichosa [41].

"Nosotros —prosigue el Apóstol—, que somos judíos de origen, no pecadores surgidos de la gentilidad, sabiendo que nadie se justifica por las obras de la Ley sino por la fe de Cristo Jesús, también hemos creído en Cristo Jesús para ser justificados por la fe de Cristo, no por las obras de la Ley, puesto que por las obras de la Ley nadie puede ser justificado. Pero si a nosotros que tratamos de justificarnos en Cristo se nos halla pecadores ¿será Cristo por eso agente de pecado? ¡De ningún modo! Porque si vuelvo a edificar lo que destruí, me declaro prevaricador. En efecto, por la Ley estoy muerto en la Ley, para vivir en Dios. Soy crucificado junto con Cristo. No soy yo quien vive, Cristo vive en mí. En tanto ahora vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No invalido la gracia de Dios. Pues si por la Ley viene la justicia, Cristo murió para nada" [42].

[40] Gál. II, 14.

[41] Cf. *supr.* n. 9.

[42] Gál. II, 15-21. El versículo 15, lo diría un judío siempre orgulloso de su origen y que considera la condición de pagano como moralmente impura, no precisamente para expresar la pretensión de los judaizantes y destruirla en seguida. No está claro qué entiende Pablo, vers. 17, cuando expresa que si el cristiano se declara pecador, el Cristo será "agente de pecado". Sin duda quiere decir que quien se creyó justificado por la fe en el Cristo, y luego se somete a la Ley, como si eso

El sistema se apoya en un sentimiento más fuerte que todas las razones. Conviene recordarlo si queremos explicarnos los desvíos de su lógica y los argumentos sutiles, verdaderas escapatorias, juegos de palabras en que el autor se sorprende a sí mismo, y que no son otra cosa que repeticiones retorcidas, alambicadas, rabinizadas, de un postulado que no discute, el postulado antijudío de su fe nueva: para ser salvado basta creer en Cristo salvador. El honesto Pedro, si oyó esta argumentación, no habrá comprendido nada, pero hubiera podido responder que los que escucharon a Jesús creyeron en él como Mesías, en el Evangelio y en el reino celestial como en el cumplimiento de la esperanza de Israel; que la salvación de todo hombre por la fe en el Cristo únicamente, por la virtud de su muerte y de su resurrección, era algo inaudito teniendo en cuenta la predicación del Cristo mismo. Pedro hubiera podido decir esto, aparte de Pedro otros hubieran podido decírselo a Pablo, pero Pablo tampoco los hubiera comprendido. Con la ayuda de textos bíblicos interpretados en sentido contrario y oponiéndose arbitrariamente a la fe en la Ley, como si el judío no tuviera su fe en Dios, autor de la Ley, les hubiese repetido que la Ley por sí misma no garantiza la salvación de quien cuida de observarla; la salvación está solamente en Jesucristo; es superfluo preocuparse por la Ley; los que creyeron en Jesús proclamaron con ello la insuficiencia y la inutilidad de la Ley para la salvación; considerar necesaria la observancia de la Ley es proclamar la insuficiencia y la inutilidad de la mediación del Cristo, caer nuevamente en el judaísmo después de salir de él, y declararse prevaricador respecto de la Ley abandonada para seguir al Cristo; el cristiano está muerto en la Ley, por efecto de la Ley que maldice a todos los que no la observan [43]; de esta muerte lo ha redimido el Cristo, a cuya pasión se ha vinculado; ha sufrido cruci-

---

fuese necesario para su salvación, confiesa que aún es pecador, como lo son los paganos, y hace del Cristo mismo o de la fe cristiana un principio de impureza o de pecado. Del mismo modo, en el vers. 18, lo que Pablo ha "destruido" es la obligación para con la Ley; si la restablece, si, como Pedro, parece reconocer esta obligación, confiesa a la vez que se equivocó al declarar que la Ley no era obligatoria y al no someterse a ella. Cf. Lietzmann, 238-239.

[43] Gál. III, 10; Rom. VII, 6. Es preciso comprender que el judío convertido al cristianismo está muerto para la Ley, escapa a su dominio, por lo mismo que está muerto —místicamente, en el bautismo— con el Cristo, que es su único dueño en su vida nueva. Es más difícil discernir qué quiere significar cuando dice que el fiel muere así "en virtud de la Ley" misma. ¿Es porque la Ley al hacer conocer el pecado hace sentir la necesidad de la gracia (según Rom. VII, 7-23)? Más bien es porque la Ley condena a muerte a todos los pecadores, como lo hace con el crucificado (Gál. III, 13, aludiendo a Deut. XXI, 23). Se condena a muerte a todos los pecadores junto con el Cristo crucificado, pero escapan a la muerte y a la Ley con el Cristo resucitado. Se diría que el abogado de este sistema juega con las palabras, pero en realidad, aparentando argumentar, no hace otra cosa que afirmar su fe. El lector debe recordar que en esta discusión nos esforzamos por fijar el sentido del misterio que predican las Epístolas, no por determinar la posición histórica de Pablo, que bien hubiera podido, como los apóstoles de Antioquía, dispensar de las observancias judías a los convertidos paganos, sin enseñar la gnosis de las Epístolas (cf. cap. VII, n. 2).

fixión y muerte con el Cristo, viviendo en Dios dentro del Cristo, y no quiere injuriar a la gracia divina considerando ineficaz el sacrificio que hizo de sí mismo el Hijo de Dios.

Todo esto constituye el problema mismo. Después de hacer de Jesús el Salvador del mundo, nuestro autor se admira de que haya todavía personas que lo consideren como el Mesías de Israel. La sorpresa debía ser recíproca, y era legítima por ambas partes. De todos modos, bajo el aparato de sus citas bíblicas, de sus argumentos extravagantes y que huelen a rabino, de las formas de lenguaje y lógica familiares a los teólogos de su nación, Pablo introduce un principio extraño al judaismo y que es la negación misma de éste: la salvación por la fe en un mediador divino que recluta sus elegidos fuera del judaísmo y de la Ley. El Pablo de las Epístolas no tiene precisamente la experiencia de esta salvación, pues jamás tenemos la experiencia real y completa de estas cosas; pero tiene la impresión profunda de ellas. Tuvo la intuición del lugar que tendía a tomar, que podía y debía tomar la fe del Cristo comprendida de cierto modo, y esta intuición, que no había buscado de otra manera, dominó su vida y su pensamiento sin que él lo haya querido. El Apóstol fue el intérprete de un movimiento religioso que crecía alrededor de él, que se apoderaba de él. Jamás desentrañó las razones fundamentales de su persuasión en cuanto a la independencia y la originalidad del cristianismo, y tampoco trató de analizarlas. La menor crítica hubiera trastornado el equilibrio y debilitado la intensidad de su nueva fe. Defendió esta fe, que se había forjado sin darse cuenta, con los medios dialécticos a los que su educación lo había acostumbrado. Esos medios estaban muy por debajo de su idea, y sólo la grandeza de ésta impide todavía ahora notar toda la pobreza de aquéllos.

III

El fondo del cristianismo paulino está en las palabras: "No soy yo quien vive, es Cristo que vive en mí" [44]. Y en estas palabras mismas aparece uno de los puntos esenciales que relacionan este cristianismo con los misterios, diferenciándolo del judaísmo y del Evangelio predicado por Jesús. El Evangelio era una promesa; el sentimiento de piedad que pedía y que inspiraba era la confianza. Aquí aparece un principio nuevo: la idea de un espíritu personal y, al mismo tiempo, comunicable, de una virtud divina que lleva un nombre, que es inmaterial pero de ninguna manera abstracta, que se expande sin disiparse, que se multiplica sin debilitarse, que se apodera de aquellos en quienes penetra y no se contenta con dominar su personalidad, sino que la sustituye, y está entera en todos y hace que todos sean uno en ella y por ella. Este espíritu, esta virtud no son sino el Cristo inmortal, aquel al que Pablo entregó su fe; por esto

[44] Gál. II, 20.

Pablo dice que Cristo está en él; también por esto Pablo dice que la comunidad de los creyentes es el cuerpo de Cristo [45].

Un cristiano, al menos un cristiano perfecto, es un hombre "espiritual" [46], y Pablo enumera inagotablemente los dones del espíritu que hacen al cristiano, que lo hacen Cristo. Ya nos dijo que no recibió su Evangelio de ningún hombre, ni de Jesús vivo, a quien no conoció, y a quien no querría alegar si lo hubiese conocido, ni de los apóstoles que oyeron a Jesús, y a quienes deja por lo que son, no otorgando por otra parte ninguna importancia a sus pretensiones [47]. Su Evangelio entró en él con el espíritu, se le reveló por el espíritu. No se trata de una tradición, es una revelación directa, revelación de la cual el Cristo es el objeto, pero también el autor, ya que es precisamente el Cristo espíritu quien iluminó a Pablo apoderándose de él. Gracias a su obra Pablo se convirtió en otro hombre, creyente y profeta, que vivió en Cristo y tuvo al Cristo viviente en sí, iluminado por el Cristo y poseedor dentro de sí mismo del secreto cristiano, gracias a Cristo.

Escuchémoslo hablando a los corintios: "En cuanto a mí, hermanos, cuando vine a vosotros no vine con afectación de elocuencia o de sabiduría a anunciaros el testimonio de Dios. Porque no pretendo saber entre vosotros otra cosa que Jesucristo, y como crucificado" [48]. Definición muy clara de lo que Pablo considera esencial en su Evangelio, en la revelación que ha recibido, ya que él por "Jesús crucificado" no entiende el hecho brutal de la crucifixión, que no vio ni quiere testimoniar históricamente, sino la significación que tuvo para la salvación de los hombres la crucifixión de Jesús [49]. —"Vine a vosotros —en lo que respecta a las condiciones exteriores— en debilidad, temor y gran temblor, y mi palabra y mi predicación no se recomendaban con frases persuasivas de la sabiduría, sino con demostración de espíritu y de fuerza, para que vuestra fe se basara no sobre la sabiduría de los hombres, sino sobre la virtud de Dios" [50]. Pablo no quiso derrochar elocuencia, como se haría para una doctrina humana e intereses humanos. Sin embargo había una virtud en su palabra, la virtud de Dios que hacía comunicativa la fe del predicador y que daba a su enseñanza los caracteres extraordinarios por los que se reconocen las manifestaciones del espíritu. Por otra parte, el

[45] Rom. XII, 5; I Cor. XII, 13.

[46] I Cor. II, 15; III, 1; Gál. VI, 1. El πνευματικός se opone en las Epístolas al ψυχικός o al σαρκικός, al hombre terrestre, al hombre viejo; el "espiritual" es el cristianismo regenerado. Distinción que los gnósticos explotaron ampliamente y que, incluso en Pablo, está en relación con una gnosis, como es bien visible. Recordemos que el primer Adán tiene ψυχή, no πνεῦμα, *supr.* n. 26, y nótese que la ψυχή se identifica con el "yo" que Pablo dice que ya no existe, mientras que el πνεῦμα es el Cristo o su espíritu, que ahora vive en él. Cf. Reitzenstein, 45; Bousset, 132, 154-156.

[47] Gál. I, 11-12; II, 2, 6-9.

[48] I Cor. II, 1-2.

[49] Cf. *supr.* n. 23.

[50] I Cor. II, 3-5.

espíritu tiene su sabiduría, cuya forma y objeto son distintos de los de la sabiduría humana.

"Hablamos de sabiduría entre los perfectos" [51]. —Es bastante curioso que Pablo distinga así desde el comienzo dos categorías de creyentes, y bien podríamos decir de iniciados: los del primer grado, a quienes se comunican los principios elementales de la fe [52], y los del grado superior, a quienes se revela una doctrina más profunda. Esta distinción sólo tiene su significación plena en la lengua de los misterios [53] y para una religión de misterio. Estamos tan en lo cierto que Pablo va a pronunciar la palabra. "No se deroga ni la sabiduría de este mundo ni la de los soberanos de este mundo, sino que enseñamos la sabiduría de Dios que está en misterio, oculta, la que Dios ha predeterminado antes de los tiempos para nuestra gloria, que ninguno de los soberanos de este mundo ha conocido. Porque si la hubieran conocido no habrían crucificado al Maestro de la gloria" [54]. El secreto no es tan profundo que no pueda adivinarse

[51] I Cor. II, 6.

[52] I Cor. III, 2; cf. Hebreos, V, 12-13 y I Pedro, II, 2, donde se vuelve a encontrar la misma imagen para caracterizar la situación de los neófitos, pero sin alusión a un grado superior de conocimiento. ¿Se habrá tomado la imagen de un rito de misterio que no tardó mucho, como sabemos, en convertirse en rito cristiano? Es probable, ya que en todo el contexto la analogía con los misterios domina el pensamiento de Pablo. Ver para la opinión afirmativa Reitzenstein, 53, 157; para la negativa Clemen, *Einfluss der Mysterienrelig.*, 25.

[53] No es preciso aclarar que nuestro autor no instituyó dos grados de iniciación, aunque se habría podido llegar fácilmente a ello, después de él, si las comunidades se hubieran desarrollado libremente en el sentido de su gnosis. La distinción es sólo análoga a la de los grados de iniciación en los misterios, en los de Eleusis, por ejemplo, o en los de Mitra. La misma observación se aplica al empleo de la palabra τέλειος en I Cor. II, 6 y al de μυστήριον en el versículo siguiente. Pablo no quiere decir que haya un pequeño símbolo secreto que reserva para una categoría especial de mystes; pero no obstante tiene la idea y la práctica de algo que equivale a eso y que él sólo sabe expresar con el lenguaje de los misterios, con los que su idea y su práctica no dejan de estar en relación, a pesar de los matices que los separan. Así se derrumba la objeción de Clemen, 24: no había doctrina secreta en el cristianismo primitivo; entonces, cuando Pablo habla de misterio, no lo hace en absoluto en el sentido de los cultos paganos. Nuestro Pablo habla de una sabiduría reservada, por lo tanto secreta en cierta medida, y él y sus lectores sólo comprendían, sólo podían comprender lo que dice de ella por analogía con los misterios de la época y lo que todos sabían de ellos. El apóstol compara su "sabiduría" con la del mundo y con la de los soberanos o dioses de este mundo para marcar su trascendencia; pero esta comparación misma prueba que el autor concibe su doctrina como una filosofía superior a la de los filósofos, como una teología superior a la de los cultos paganos. ¿Habría llegado a tener la idea de una filosofía y una teología tales si alguna clase de conocimiento de las doctrinas paganas no se la hubiese sugerido? Cf. Holtzmann, II, 208.

[54] I Cor. II, 6. Los "soberanos de este mundo" no son los poderes políticos, de los cuales no se podría decir que tienen una "sabiduría", sino las potencias invisibles que se agitan en el universo, ángeles o demonios, que otros textos muestran sometidos a un jefe único, el diablo (cf. Ef. II, 2; IV, 27; VI, 11, 16; Juan, XII, 31; XIV, 30; XVI, 4). Pablo nos dirá que la crucifixión del Cristo fue obra de ellas; pero su victoria pasajera marcó el comienzo de su ruina (Col. II, 14-15), que consumará el Cristo después de su parousía (cf. *supr.* notas 35 y 39).

con seguridad: la sabiduría es el plan providencial de la redención de los hombres por el Cristo, y, en cierto sentido, es el Cristo mismo, el Cristo eterno, predestinado a realizar la salvación, a preparar mediante su muerte la gloria del cielo para los elegidos. En tanto revelación divina, esta sabiduría es superior a la de este mundo, es decir a la filosofía de los doctos; también a la de los amos de este mundo, es decir a la de las potencias demoníacas a quienes Dios confió el gobierno del mundo y cuyo poder está abolido o lo estará por la victoria del Cristo. Sabiduría única, celosamente reservada por Dios para aquellos a los cuales quería salvar mediante su Hijo, y que él ocultó a los espíritus que administraban, más mal que bien, los asuntos de la humanidad. De aquí viene que estos espíritus crucificaran a Jesús sin sospechar que condenaban a muerte al que debía ganar para los hombres la gloria de la inmortalidad después de entrar él mismo en ella.

Este último punto de "sabiduría" quizás no ha recibido aún de los historiadores críticos toda la atención que merece. Es tema del cristianismo paulino que la redención por el Cristo sea una verdad de misterio, expresamente designada así por Pablo mismo. Está claro que este Pablo la comprende como doctrina teológica, pero doctrina revelada por el espíritu, y que es el Evangelio mismo del apóstol; que él pone a esta doctrina por encima de toda otra, ya que es la verdad misma de Dios, comunicada por el Cristo espíritu; pero que, sin embargo, es comparable a otras doctrinas, muy inferiores por su autoridad, que pretenden dar al hombre la última palabra de la sabiduría: primero, las doctrinas de la filosofía, a las que Pablo no parece otorgar gran importancia, porque sin duda las conoce mal, ya que no debe haberlas encontrado casi en su camino; segundo, las doctrinas religiosas, sobre todo las doctrinas de misterios, análogas a la suya, que parece conocer mejor porque seguramente chocó con ellas. El apóstol nos dice cómo ve a estas últimas: son doctrinas de demonios; es el modo en que algunos dioses del paganismo revelaron a sus adeptos lo que les dijeron que era el destino del mundo, el fin del hombre, el camino de salvación [55].

La nueva doctrina se estima, pues, según estas pretendidas sabidurías y no según la doctrina tradicional del judaísmo, que está aquí fuera de cuestión, y que no es objeto de misterio. Así sorprendemos a una inteligencia que trabaja construyendo el misterio cristiano, y puede entreverse cómo se llegó a esta concepción del cristianismo. Inconscientemente, en toda la línea, se traspone el Evangelio en forma paralela a los misterios. Es por ello que el Cristo espíritu es un dios de misterio que revela a los suyos, primero a su apóstol, la economía de la redención. Los dioses del paganismo quisieron hacer lo mismo, e incluso fueron los primeros en

[55] Los príncipes de este mundo, los demonios, se identifican para Pablo con los dioses del paganismo. Cf. I Cor. X, 20-21. Los antecedentes de esta identificación están en el judaísmo posterior al exilio. Compárese con los arcontes de los planetas que cuidan la puerta de las esferas celestes en el sistema astrológico de los misterios de Mitra, Cumont, *Religions orientales*, 117, 264, n. 88.

pretenderlo; pero las suyas eran sólo revelaciones de demonios, mientras que la revelación de Cristo procede, en último análisis, del Dios único. Y el monoteísmo judío permanece como base inquebrantable en el fondo del misterio cristiano.

¡Lástima que las circunstancias no hayan llevado a nuestro autor a desarrollar ese curioso capítulo de su doctrina y a decirnos con mayor precisión cómo se representaba la relación de los poderes angélicos con la manifestación terrestre del Cristo y su crucifixión! Después de él, el autor del cuarto Evangelio, simplificando este pensamiento y otorgando, al parecer, menor atención a las religiones y a la sabiduría propiamente paganas, que quizás haya conocido superficialmente, atribuirá lisa y llanamente la condenación y muerte de Jesús al príncipe de las tinieblas, al eterno enemigo de Dios y del hombre [56]. Los "soberanos de este mundo" tienen un poder recibido de Dios y lo utilizan mal; permanecen en la ignorancia de la voluntad de Dios —como lo estará también Satanás en el cuarto Evangelio— y a causa de esta ignorancia ocasionaron el suplicio de Jesús. ¡Singular forma de descargar a Caifás y Pilatos! Pero nuestro autor, sin ninguna dificultad, ve detrás de Caifás al ángel de Israel, y detrás de Pilatos al ángel de Roma, que llevaron a Jesús al Calvario sin saber que iban a crucificar al "Señor de la gloria" [57].

El parentesco del "Señor de la gloria", del Cristo espíritu, con los dioses de los misterios es especialmente notable en las manifestaciones de su presencia entre los suyos, en lo que Pablo llama los "charismata" [58], y que en el culto de Diónisos se llamarían de otro modo. Por cierto que entre esos dones del espíritu hay algunos que parecen ser de carácter propiamente moral, pero ya que se los ubica en la misma categoría que los otros [59], el todo parecía proceder y realmente procedía de un mismo movimiento entusiasta que se consideraba como la toma de posesión del fiel por su Señor. Seguramente estos dones, incluso la glosolalia y el poder de hacer milagros, no impiden al cristianismo ocupar una posición mucho más elevada que el culto de las bacanales. Pero no se puede hacer tampoco una selección en lugar de marcar con Pablo una jerarquía en las virtudes comunicadas por el espíritu. Un mismo principio, una misma corriente de entusiasmos, un mismo abandono de sí a la fuerza espiri-

[56] Juan, XII, 31; XIII, 2; XIV, 27; XVI, 11. Cf. *Le quatrième Évangile* 2, 374.

[57] Esta mención del "Señor de la gloria" debe estar en relación con una interpretación gnóstica de Salmos XXIV, 10, a la que hace eco Justino, *Dial.* 36, 6 (I *Apol.* 51, 7).

[58] I Cor. XII, 4. En el mismo lugar, versículo 1, no se sabe si περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν alude a los hombres o a los dones espirituales; pero lo que se desprende del versículo 2, en que Pablo recuerda a los corintios cómo se veían "llevados" hacia los ídolos" cuando eran paganos, es que el Apóstol percibe muy netamente la afinidad que existe entre las manifestaciones de los espíritus o demonios del paganismo y la del espíritu divino entre los cristianos: los espíritus atraían a los paganos hacia los dioses, y el espíritu hace proclamar a los cristianos que "Jesús es Señor"; es también esto lo que permite no confundir el espíritu divino con los espíritus de los dioses paganos (vers. 3).

[59] Ver la enumeración en I Cor. XII, 8-10.

tual que nos invade, producen los distintos *charismata* que nuestro autor describe con complacencia, clasificándolos según la utilidad que tienen para la comunidad, o según su relación con la perfección moral del individuo y con su fin último, la unión al Cristo en el tiempo y la participación de su gloria en la eternidad.

La acción de este espíritu multiforme podría compararse con la del espíritu sobre los profetas antiguos; pero sus analogías inmediatas son con la mística pagana. Ya no se trata, en efecto, de inspiraciones temporarias del Dios de Israel que amonesta a su pueblo a través de enviados escogidos, haciéndole llegar por medio de ellos predicciones amenazantes o consoladoras adecuadas a las circunstancias. En lugar de orientarse, así, hacia afuera y hacia el grupo social, la obra del espíritu concierne ahora a los individuos que el espíritu invade plenamente para regenerarlos, comunicarles una vida y facultades nuevas, sobrenaturales. Y la obra del espíritu comienza por una iluminación interior que atañe en primer lugar al sujeto que la recibe, incluso cuando ese sujeto, como Pablo, está destinado a convertirse en instrumento del espíritu para enseñar a otros hombres. Este espíritu no es específicamente profético, es un espíritu de alta ciencia y sabiduría profunda, es un espíritu de gnosis y de misterio mediante el cual se llega a Dios [60].

Un profeta jamás hubiera escrito lo que escribió Pablo: "El espíritu penetra todo, incluso las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce las cosas del hombre, si no es el espíritu del hombre" —su espíritu natural, su alma— "que está en él? Del mismo modo nadie conoce las cosas de Dios, si no es el espíritu de Dios. Así, pues, no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que viene de Dios, para que conozcamos aquello que nos ha otorgado —la economía de la redención por Cristo sigue siendo siempre el objeto esencial de la revelación, el fondo del misterio, lo que tomó en realidad el lugar del reino de Dios anunciado por Jesús—; también nosotros decimos eso, no con las palabras que enseña la sabiduría humana, sino con las que enseña el espíritu, explicando a los espirituales lo espiritual [61], —es decir, comunicando esta sabiduría a quien es capaz de comprenderla—. El hombre natural [62] no percibe las cosas del espíritu de Dios: para él son locura, y no puede comprenderlas porque eso se juzga espiritualmente [63]. El espiritual juzga todo, y él mismo no es juzgado por nadie, pues *¿quién conoce el espíritu del Señor para poder enseñarle?* [64] Y nosotros, nosotros tenemos el es-

[60] La gnosis completa es la del "perfecto", del "espiritual" que penetra las profundidades de Dios; pero sólo pertenece al que ama a Dios. La virtud evangélica de la caridad se convierte así en nuestras Epístolas en la condición de la gnosis superior. Cf. I Cor. XIII, 1-2, 8-13, y Reitzenstein, 126-128.

[61] I Cor. II, 10-13.

[62] Cf. *supr.* n. 46.

[63] Al ψυχικός le falta el πνεῦμα divino (vers. 12) mediante el que se discernen y reconocen las cosas espirituales (*supr.* n. 60).

[64] Cita (abreviada) de Is. XL, 13, según los Setenta. Obsérvese cómo el autor prueba por la Escritura que el espiritual no está sometido al juicio de nadie: el

píritu de Cristo"[65]. Ahora diríamos que el sentido de la fe para el creyente es impenetrable para el que no cree. Pero nuestro texto no lo comprende de esta forma puramente psicológica y racional. Un espíritu, el espíritu de Cristo, está en el fiel y lo pone por encima de la razón vulgar, lo hace capaz de comprenderlo todo, mientras que es ininteligible para el profano y sólo es susceptible de ser comprendido, pero no de ser enseñado, al menos cuando se trata del Apóstol mismo, por alguno que posea el mismo espíritu[66].

De este modo se explica la idea que Pablo se hace de la Iglesia y de su relación con el Cristo. Se considera que la Iglesia está fundada sobre la comunión del espíritu. "Hay distintos dones, pero un mismo espíritu; hay distintos ministerios, pero un único Señor; distintas operaciones, pero un mismo Dios[67], que opera todo en todos"[68]. —Y parecería que el Apóstol distinguiera aquí tres principios[69]: el espíritu, fuente de los dones principalmente intelectuales; el Cristo, de quien provendría la autoridad de los que gobiernan (de aquí deducimos que la idea de una organización eclesiástica no es de ningún modo extraña al paulinismo[70]; Dios, el todopoderoso, de quien provendría el poder de las obras milagrosas. Pero esta triple distinción, legítima en sí y también por el origen diferente de los elementos que así se coordinan, se borra rápidamente en beneficio del espíritu—. "A cada uno le es dada la manifestación del espíritu en bien del interés (común); a uno el espíritu otorga la palabra de sabiduría; a otro el mismo espíritu da la palabra de conocimiento[71]; a éste, la fe[72]; a aquél, el único espíritu da el don de las

espiritual tiene el espíritu del Señor; ahora bien, la Escritura dice que nadie instruye al Señor porque nadie penetra su espíritu. Pablo identifica el νοῦς κυρίου con el νοῦς Χριστοῦ. Pero la argumentación sólo se sostiene si Pablo emplea aquí νοῦς como sinónimo de πνεῦμα (Reitzenstein, 165).

65 I Cor. II, 14-16.

66 Inútil es insistir sobre la exageración y los inconvenientes de este orgullo místico. La Iglesia cristiana como sociedad de creyentes no se fundó realmente sobre ese principio de alta gnosis. Cf. Reitzenstein, 204; Bousset, 155.

67 Cf. II Cor. XIII, 13, en que "la gracia del Señor Jesucristo, la caridad de Dios, y la comunión del espíritu santo" forman una trinidad de principios coordinados que constituyen a los fieles, individual y colectivamente, en la perfección de su estado. Cf. Fil. II, 1.

68 I Cor. XII, 4.

69 Esta fórmula y la citada en la nota 67 no deben considerarse como variaciones improvisadas de la teología paulina; son más bien temas familiares de la enseñanza, efusiones habituales de la piedad.

70 No más que la idea de atribuir al "Señor", al Cristo amo de la Iglesia, el origen de toda autoridad dentro de la Iglesia. Los evangelistas que nos dicen que el Cristo glorioso transmitió poderes a los apóstoles, aplicaron un principio aquí admitido.

71 Es difícil señalar la diferencia que puede haber entre el λόγος σοφίας y el λόγος γνώσεως, ya que en I Cor. II, 7-8 el objeto de la "sabiduría" es precisamente el "conocimiento". La "gnosis" no podría ser un conocimiento racional de las cosas divinas; es afín de la profecía y concierne a los misterios, la verdad de Dios manifestada al hombre espiritual (cf. XIII, 2; Reitzenstein, 126-128).

72 La πίστις de que aquí se habla, por ser un don particular, debe ser la fe requerida para realizar milagros, la que "mueve montañas", como se dice en XIII, 2.

curaciones; a otro, las obras milagrosas; a otro, la profecía; al de más allá, el discernimiento de los espíritus; a otro, géneros de lenguas; a otro, la interpretación de las lenguas. Pero uno solo y el mismo espíritu obra todo esto, atribuyendo según su voluntad a cada uno una parte especial. Pues, así como el cuerpo es uno con muchos miembros, y como todos los miembros del cuerpo, por numerosos que sean, son un solo cuerpo, así también ocurre con el Cristo" [73].

El conjunto de los fieles constituye el cuerpo de Cristo, porque su espíritu está en todos ellos, asignando a cada uno el papel que le conviene en la comunidad. El Cristo-espíritu se convierte en una personalidad colectiva, en la que cada individuo es sólo un elemento. Pero no hay que olvidar que el Cristo es como el alma de cada uno, su personalidad nueva, de modo que la unidad personal del conjunto se realiza en la eminente personalidad del Cristo. No hace falta inquietarse porque Jesús, como resucitado, posea ya un cuerpo glorioso, un "cuerpo espiritual" [74]; este cuerpo espiritual es perfectamente compatible con el agregado del cuerpo social, visible, natural a su modo, que es la Iglesia. Y Pablo encontrará el medio de asignar al Cristo un tercer cuerpo, que se podría llamar su cuerpo eucarístico [75] y que, de algún modo, es idéntico a cada uno de los dos precedentes. La comunidad puede compararse también con un templo, porque el espíritu de Dios habita en ella [76]. Lo mismo ocurre con cada individuo creyente, del que puede decirse que está dentro del espíritu y que el espíritu está en él [77]. "Vosotros no sois en carne" —escribe Pablo a los romanos [78]— "sino en espíritu" (en el dominio o la esfera en que se ejerce el poder del espíritu), "desde que el espíritu habita en vosotros". Y los cuerpos de los fieles bien pueden llamarse los "miembros" materiales de Cristo, que es preciso no manchar con faltas carnales, y el "templo del espíritu santo" [79].

Por el mismo motivo y en el mismo sentido las Iglesias y la Iglesia son la prometida del Cristo, que espera la celebración de las bodas en la parousía del Señor. "Nutro con respecto a vosotros" —dice a los corintios [80]— "celos (que vienen) de Dios, pues os prometí a un marido" (el Cristo de Pablo, que es preciso no abandonar por el de los judaizantes), "para presentaros como una virgen pura al Cristo" en su advenimiento. Metáfora osada que ya hemos señalado [81] y que aquí es más que una metáfora. Aunque el misterio cristiano no establezca preferencias de sexo, o más bien justamente porque no las establece, el Cristo, pro-

[73] I Cor. XII, 7-12.
[74] I Cor. XV, 44.
[75] I Cor. X, 16-17. Se comentará este texto posteriormente.
[76] Cf. Ef. II, 21-22; I Pedro, II, 5.
[77] I Cor. III, 16-17; II Cor. VI, 16.
[78] Rom. VIII, 9.
[79] I Cor. VI, 15, 19.
[80] II Cor. XI, 2.
[81] *Supr.* pág. 18.

totipo de la humanidad glorificada, es como Adán el hombre, el marido; cada alma fiel, cada comunidad y la ideal comunidad de todas las Iglesias son la prometida del Cristo para las bodas que se celebrarán en el cercano advenimiento del esposo. Hemos visto que en ciertos cultos los hombres y las mujeres podían unirse así místicamente al dios del misterio, en un simulacro de matrimonio sagrado. La fórmula ocupa aquí el lugar de otro símbolo.

Sin embargo Pablo no desarrolló por sí mismo esta idea, y no dice expresamente que por el don del espíritu, que es él mismo, Cristo es el esposo de las almas fieles y de la Iglesia. La idea de una Iglesia universal aparece mejor formada en la Epístola a los Efesios, y también la idea del matrimonio místico entre el Cristo y la Iglesia: "El marido es cabeza de la mujer, como el Cristo es cabeza de la Iglesia, siendo él mismo salvador de (su propio) cuerpo" [82], es decir, de la Iglesia de la que es jefe. "Maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificando (la), con la palabra, con el baño de agua, para presentarse a sí mismo una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga, ni nada similar, sino santa e inmaculada" [83]. Y luego de citar las palabras del Génesis que hablan de las relaciones de los esposos, que "son una sola carne" [84], el autor concluye: "Hay ahí un gran misterio, quiero decir respecto del Cristo y de la Iglesia" [85]. Mientras que Pablo parecía reservar el matrimonio, como fiesta nupcial, a la parousía, aquí se entiende simplemente la relación de Cristo y la Iglesia como un matrimonio actualmente consumado [86], hecho que nos aproxima del todo a los misterios.

Notemos que esta concepción mística por sí sola, no fue lo que creó a la Iglesia católica, y que no habría podido crearla. Hemos visto que el Apóstol incluye aquí elementos que no provienen del misterio. Los *charismata* de gobierno no son un producto espontáneo del espíritu. Pablo mismo, incidentalmente, relaciona con el "Señor" los servicios de la comunidad, como si los ministerios viniesen del Cristo como Señor de la

[82] Ef. V, 23.

[83] Ef. V, 25-27. La palabra purificadora en el bautismo difícilmente puede ser la palabra del Evangelio, sino la palabra pronunciada en ocasión del bautismo, la profesión de fe del bautizado, la fórmula que lo consagra a Dios en el Cristo.

[84] Gén. II, 24.

[85] Ef. V, 32. Así el pasaje de la Escritura y la unión del hombre y de la mujer tienen una significación profunda, ignorada por el común de las gentes, con relación al Cristo y a la Iglesia. Este sentido profundo es un "misterio". Cf. I Cor. XV, 51, el "misterio" de la transformación de los resucitados.

[86] I Juan, III, 9, llamará al espíritu el *pneuma* de Dios en el fiel regenerado, nacido de Dios. La metáfora de la regeneración espiritual no podía expresarse en términos más enérgicos (Dieterich, *Mithrasliturgie*, 139); pero el autor no debió percibir netamente su origen (Reitzenstein, 23). Aunque se quisiera ver allí una aplicación, tan especial como osada, de la idea de regeneración (Clemen, *Einfluss*, 80), esta idea misma tiene indudablemente su origen en los misterios, ya que está coordinada con la de la muerte mística del candidato a la iniciación. Cf. Dieterich, 157-175.

Iglesia, y no como espíritu animador de sus miembros [87]. Pablo anuncia la idea tradicional y católica de la Iglesia por otro aspecto de su pensamiento, más cercano al judaísmo. No presenta sólo a la Iglesia como la sociedad amorfa de los fieles en quienes está el espíritu del Cristo, y que no tendrían otro elemento unitivo excepto este espíritu común a todos ellos; la comparación del cuerpo, unitario en la diversidad de sus miembros, que son solidarios unos con otros, introduce ya la idea de un organismo. Pero la noción clara de sociedad universal, que hace de las comunidades cristianas un todo, una sola comunidad, una especie de nación espiritual reclutada entre todos los pueblos, aparece en lo que Pablo dice del nuevo Israel, del Israel espiritual, que opone al Israel de carne [88], aunque concibiéndolo unido como lo está este último dentro de su dispersión, y al que él mismo instituye a semejanza del antiguo, organizando sus comunidades poco más o menos como las sinagogas, inspirándoles los sentimientos y hábitos fraternales que existían entre las diversas comunidades judías. La idea de Iglesia viene de la tradición bíblica; el sentido de la Iglesia viene del judaísmo. A estos dos elementos se superponen la idea del Señor y la idea del Cristo espíritu, principio de toda vida, que vienen más bien del paganismo y de los misterios paganos.

[87] Cf. *supr.* n. 68. Hemos visto antes, n. 22, que la idea del "Señor" acusa una influencia pagana, pero no especialmente la influencia de los misterios.

[88] I Cor. X, 18; Gál. VI, 16.

Capítulo IX

LA INICIACIÓN CRISTIANA [1]

Religión de misterio, el cristianismo tiene sus ritos místicos, sus símbolos eficaces, sus sacramentos, cuya presencia debe considerarse contradictoria con el principio de la justificación por la fe, ya que, como en los misterios, constituyen la forma natural y la expresión indispensable de esa fe. Hemos visto antes que en los misterios se garantiza la salvación mediante una participación ritual del iniciado en las pruebas, en los sufrimientos, en la muerte, luego en la resurrección y triunfo de los dioses que dan la inmortalidad. Lo mismo sucede en el misterio cristiano, en que el bautismo de la primera comunidad, la ablución purificante que agrega al individuo a la comunidad de los fieles, se transforma en símbolo de muerte y resurrección, sacramento de regeneración espiritual, y otro tanto ocurre con la partición del pan, que se convierte en memorial de la pasión y medio de comunión con el Cristo inmortal.

I

"Todos vosotros —dice la Epístola a los Gálatas, en un pasaje que ya hemos citado— sois hijos de Dios por la fe en el Cristo Jesús, pues todos los que habéis sido bautizados en el Cristo, os habéis revestido del Cristo" [2]. Hay aquí, lo sabemos bien, expresiones de significación concreta y substancial, que no podemos convertir en metáforas osadas. El cristiano es hijo de Dios porque vive en el Cristo y el Cristo vive en él, porque el Cristo inmortal, el Cristo espíritu, es como el elemento en que el fiel está sumergido. Ahora bien, en el bautismo, al recibir la ablución ritual, el neófito hace profesión de ser en el Cristo (Lucio, empleando el lenguaje de Pablo, hubiera podido muy bien decir que estaba bautizado en Isis), se reviste así del Cristo y penetra en la atmósfera

[1] Véase Heitmueller, *Taufe und Abendmahl in Urchristentum;* J. Réville, *Les origines de l'eucharistie,* 1908; M. Goguel, *L'eucharistie, des origines à Justin Martyr,* 1910; Lietzmann, *Messe und Herrenmahl,* 1926; el artículo sobre *Les origines de la cène eucharistique, supr. cit.,* cap. VII, n. 26.

[2] Gál. III, 26-27; *supr. cit.,* cap. VIII, n. 15.

divina que es el espíritu del Cristo. Pablo agrega: "Así como el cuerpo es uno con muchos miembros, y como todos los miembros del cuerpo, por numerosos que sean, son un solo cuerpo, así ocurre con el Cristo. Porque todos cuantos somos hemos sido bautizados en un solo espíritu para ser un solo cuerpo, judíos o helenos, esclavos o libres, y todos hemos bebido de un solo espíritu" [3].

Sabemos ya que este cuerpo, constituido por la comunicación de un mismo espíritu, el espíritu del Cristo, a todos sus miembros, no es otro que la Iglesia, cada comunidad de fieles, y la gran comunidad de todos los cristianos. La Iglesia es como el modo visible o el cuerpo del espíritu en que el hombre natural, que pertenece a la carne, no podría entrar sino por la renovación de su ser, por la infusión de una nueva vida, dejando de ser él mismo para convertirse en otro, para ser un nuevo Cristo y el Cristo en persona. "¿Ignoráis" —dice la Epístola a los romanos— que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús hemos sido bautizados en su muerte?" [4] Bautizados para ser en el Cristo, lo hemos sido para morir con él, místicamente, es decir simbólicamente, virtualmente, en lo que respecta a nuestro ser anterior, en el bautismo que se parecía a un entierro del cuerpo, del hombre natural. "Fuimos sepultados pues con él por el bautismo para la muerte" —es decir, para estar muertos en cuanto a nuestro ser carnal y pecador— "a fin de que, tal como el Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre" —comunicada a él en su resurrección—, "marchemos también nosotros en novedad de vida. Porque si hemos participado por imitación en su muerte, participaremos también en su resurrección: sabiendo bien que nuestro hombre viejo ha sido crucificado" —junto con Jesús, que tenía la carne de pecado, nuestra carne, que sufrió crucifixión con él, así como el pecado que lleva en sí—, "para que sea abolido el cuerpo del pecado, de modo que no seamos más esclavos del pecado. El muerto está absuelto de pecado. Ya que hemos muerto con Cristo, creemos que viviremos también con él, sabiendo que Cristo, resucitado de los muertos, ya no muere, (que) la muerte no tiene ya más poder sobre él. Porque si ha muerto, ha muerto de una vez por todas en el pecado; si vive, vive para Dios;

[3] I Cor. XII, 12-13. El cristiano es bautizado "en el espíritu", y no solamente en el agua (Marcos, I, 8; Juan, I, 26, 31, 33; Hechos, I, 5; XI, 16). A causa de su asociación con el agua, se dijo que el espíritu abrevaba también al creyente; sin embargo I Cor. X, 4, permitiría suponer una alusión a la eucaristía (Lietzmann, 136).

[4] Rom. VI, 3. Para comprender bien el desarrollo simbólico que se relaciona con este enunciado, hay que recordar que el bautismo de que se habla aquí es una inmersión completa, lo que permite asimilar al fiel bajo el agua a un hombre sepultado, y al fiel que sale del agua a un hombre que sale del sepulcro, al Cristo en el momento de resucitar. Ser bautizado "en el Cristo" es la misma cosa que ser bautizado "en nombre del Cristo" (c. I Cor. I, 13). Y la evocación del nombre era la pronunciación de un vocablo; el nombre llevaba en sí la virtud de lo que denominaba, y así quien recibía el bautismo en nombre de Jesús, estaba bajo la influencia y la protección de su espíritu. Cf. Heitmueller, 14; Reitzenstein, 17, 123, 179.

así pensad que vosotros mismos habéis muerto en el pecado, pero que vivís en Dios, en Cristo Jesús" [5].

No podríamos analizar muy de cerca esta singular lógica, que opera con símbolos como con realidades, y que mezcla ideas morales con creencias escatológicas y místicas en un solo sistema de fe, que es preciso tomar por la experiencia religiosa del autor, en la medida en que la hay. Nada sería más violentamente arbitrario que distinguir aquí una experiencia puramente moral, que sería la de la renovación y el consuelo interiores que Pablo habría encontrado en su fe, y, por el otro lado, imágenes más o menos mitológicas, una interpretación del rito bautismal que podría inspirarse en misterios paganos, pero que no tendría nada de común con la experiencia puramente espiritual, psicológica y moral de que se acaba de hablar [6]. Sería equivalente imputar al Lucio de Apuleyo experiencias morales que fuesen independientes de las observancias y de la iniciación isíacas. Estas experiencias morales, cuya finalidad no hace falta rebatir ni exagerar, están tan íntimamente asociadas con el sentimiento místico, y este sentimiento con el rito bautismal, que no se pueden separar unas de otros, y sólo se podría romper el lazo íntimo que existe entre las experiencias morales y el sentimiento místico, dado por el rito, mediante un artificio críticamente injustificable.

La descripción anterior es algo muy distinto de la simple renovación moral de un individuo determinado; es un drama místico en el que la peripecia central es el sacramento bautismal, tal como la peripecia central del drama de la redención universal fue la muerte del Cristo en la cruz. El punto de partida casi no es más real en un caso que en otro: en el gran drama de la redención estaba la humanidad, entregada al pecado y a la muerte por obra de Adán, representada para su salvación por el Cristo, que llevaba en la carne el pecado universal, y se trataba por lo tanto de un mito de misterio que no representaba la realidad y las con-

[5] Rom. VI, 4-11. Nótese la abundancia de palabras que significan la asociación y la asimilación del fiel al Cristo. Véase el comentario de este pasaje en Reitzenstein, 102-104. Sobre la metamorfosis del creyente a imagen del Cristo, cf. II Cor. III, 18, y Reitzenstein, 136; Lietzmann, 181.

[6] Vista la forma en que el autor comienza el período, una combinación de este tipo parece inverosímil, como también lo parece la hipótesis (desarrollada por Lietzmann, 29) según la cual la noción sacramental del bautismo habría nacido primero en las comunidades helenocristianas fundadas por Pablo y luego él la habría aceptado a medias, corrigiendo su carácter mágico, o bien la habría utilizado simplemente para explicar a sus convertidos la significación moral del bautismo (Heitmueller, 25). Las creencias de Pablo están mucho mejor estructuradas de lo que admiten la mayoría de sus comentaristas; su idea del bautismo y de la eucaristía está en muy estrecha relación con la idea que él se hace del Cristo, y las dos son afines con la teología de los misterios. Ni una ni otra son adventicias en la fe de Pablo; ni una ni otra pueden considerarse como una acomodación de su doctrina a la mentalidad de sus fieles, ni tampoco como una simple adaptación de su enseñanza, ya que se trata de la substancia de su fe. Incluso el aspecto moral de la doctrina se encuentra también en los misterios. Pero Pablo insiste en él y lo profundiza.

secuencias del mal moral en el mundo más exactamente que la influencia que puede tener el Evangelio de Jesús, sea por sí mismo o interpretado y completado por el de Pablo, para aportar un remedio efectivo. En el pequeño drama místico de la iniciación cristiana está el individuo que se considera librado sin defensa a los deseos de la carne, a la seducción del pecado que está en él, pecador involuntario, puede decirse, más o menos inconsciente si es pagano, consciente si es judío, a causa de la Ley, que descubre el pecado: por lo tanto una concepción tan poco exacta como la primera, aplicación especial del mito de pecado que sostiene la economía de la redención. El desenlace de este doble drama es, por una parte, para el drama místico de la redención, la resurrección del Cristo en la gloria, resurrección que es el prototipo y la garantía de la resurrección o de la glorificación de todos los justos, también el prototipo y la garantía de la regeneración de todos los creyentes, ya que el Cristo, tras entregar a la muerte su cuerpo de pecado, revivió en un cuerpo espiritual y glorioso, que también es —no hace falta aclararlo— un cuerpo de santidad; por otra parte, en el drama místico de la regeneración individual se produce la sustitución de un espíritu, el espíritu del Cristo, con su fuerza y su pureza, en lugar de las inclinaciones naturales y pecadoras del hombre, inclinaciones que la teoría supone muertas o mortificadas, especie de resurrección íntima, velada aún bajo las formas de la mortalidad corporal, pero que mostrará finalmente su efecto plenario en la resurrección de los justos. Entre la contaminación de la humanidad por el pecado desde Adán, y su glorificación en el Cristo inmortal, entre el estado de mancilla y de muerte en que yace el pecador, y su asociación a la vida del Cristo, se ubica la acción salvadora: en el drama universal la pasión del Cristo, en que se crucifica al pecado, su muerte, de la que se levanta en su cuerpo espiritual y glorioso para no morir jamás; en el drama particular de la iniciación cristiana el bautismo, que es la muerte mística del creyente, donde se supone que muere para el pecado, como el Cristo, y que renacerá como él en espíritu. Este renacimiento para la vida eterna está completamente asimilado a la resurrección del Cristo y coordinado con el bautismo, como la resurrección del Cristo estuvo coordinada con su muerte. Todo esto es coherente. He aquí lo que pensó Pablo (o su intérprete) que había experimentado, he aquí su experiencia religiosa. Y esta experiencia no se diferencia por su naturaleza de las que se pueden hacer en todas las religiones que se organizan como economías de salvación, especialmente en los cultos de misterios en que la regeneración para la inmortalidad se relaciona con ritos que operan la asimilación mística del iniciado a un dios que muere para resucitar.

El mismo espíritu que resucitó a Jesús resucita al fiel, y la justificación por la fe se realiza en el acto mismo de la iniciación mediante el bautismo, porque el fiel ve entonces por la fe, realizados místicamente en su persona, la muerte y la resurrección del Cristo divino. No se concibe la justificación por la fe independientemente del rito que es el

símbolo mismo de dicha fe: no se plantea la cuestión de saber si Dios justifica al cristiano por su fe, sin tener presente el símbolo, pues es dentro del símbolo donde se determina la fe del cristano redentor, y dentro del símbolo, dentro del bautismo, donde aparece el creyente, ante los ojos de Dios mismo, como identificado en el Cristo, en quien y por quien ha muerto el pecado. Cuando trata de la justificación con los judíos, como los judíos y contra ellos, cuando opone la salvación cristiana a la concepción judía, absolutamente jurídica, de la salvación por la observación estricta de la Ley, el Pablo místico parece relacionar la salvación con la fe únicamente; pero cuando habla de cristianismo a los cristianos, encara en sí misma la economía de la salvación, y muestra que la fe recibe en el bautismo y por medio de él la justificación y el don del espíritu, que es la vida del Cristo en el creyente. La posición de Pablo, que admite la regeneración del cristiano en el bautismo y por la fe, no es ni más ni menos contradictoria que la de los iniciados de Eleusis, cuya fe obtenía una garantía de inmortalidad dichosa mediante la participación en las angustias y en la alegría de Deméter; que la de Lucio, cuando recibe la misma seguridad y una renovación moral por su asociación con la muerte, la sepultura y la resurrección de Osiris; que la de los fieles de la Madre, merecedores por su fe de renacer para la eternidad mediante el bautismo sangriento del tauróbolo, que los asimilaba a ellos mismos a un dios muerto y resucitado. Podemos decir que el bautismo y también la eucaristía en Pablo son ritos de salvación tan estrechamente asociados con el mito de la salvación —que es aquí la teoría de la redención y de la justificación— como lo están en los otros misterios; ritos eficaces y mitos de la fe, aquí como en los demás casos, son mutuamente solidarios.

Si creemos lo que dice la Epístola a los Corintios, algunos fieles entraban tan bien en el espíritu de los misterios que practicaban el bautismo en beneficio de personas muertas. En lugar de reprenderlos, el Apóstol hasta saca de su práctica argumentos contra los cristianos menos entusiastas, que habrían querido comprender como una simple regeneración moral, a la manera de ciertos teólogos modernos, lo que Pablo decía de la resurrección. En la realidad, los creyentes a quienes allí se alude deben de haber negado más bien la resurrección de los cuerpos y profesado la inmortalidad del alma, opinión que parece haberse difundido mucho en el cristianismo primitivo: el que los refuta no concibe la inmortalidad sin la resurrección en un cuerpo espiritual. A aquellos que querían admitir que se resucitara ahora en espíritu, pero no más tarde en la realidad, el Apóstol opone primero la resurrección del Cristo, predicada por los antiguos apóstoles y por él mismo, resurrección que será preciso negar si se rechaza la resurrección común de los muertos, y que por el contrario debe mirarse como las primicias de esta resurrección general. Luego les presenta el ejemplo de sus hermanos más ingenuamente creyentes: "¿Qué será de aquellos que se hacen bautizar por los muertos? Si de ningún

modo los muertos reviven ¿por qué se bautizan por ellos?"[7]. Es totalmente superfluo preguntarse, como se ha hecho a menudo, si Pablo aprueba, tolera o se reserva la crítica de la práctica de que se trata[8]. Si la consideraba absurda, habría que decir que parece admitir este absurdo para dar autoridad a aquello que cree verdadero. Por otra parte, no quiere decir por cierto que los corintios escépticos admiten ellos mismos implícitamente la resurrección, pues quiere probar y no constatar una creencia, y una observación de esa índole no probaría nada. Según las apariencias del Apóstol en persona, no enseñó positivamente la eficacia del bautismo por los muertos, pero tampoco trata de rechazarla, ya que sobre ella justamente funda su razonamiento: el bautismo sirve para algo; pero desde el momento que se trata de muertos, no serviría para nada si no pudiera procurarles la resurrección. La prueba es del mismo tipo de la que aporta luego: ¿por qué él mismo habría de preocuparse tanto si no hubiera resurrección futura? Sería más prudente, dentro de esta hipótesis, llevar una vida alegre esperando el fin[9].

Así el bautismo es un verdadero sacramento, un símbolo místico sobrenaturalmente eficaz. Es superfluo discutir acerca del modo y las condiciones de esta eficacia, pues el autor mismo no tiene ninguna idea de este tipo de cuestiones, que tienen sentido para los teólogos ociosos pero no para un apóstol. Sin embargo faltaba algo a este sacramento para ser perfecto, para satisfacer las exigencias de la fe: un mito especial de institución. Pablo no sintió la necesidad de este mito o de lo contrario hubiese tenido la visión necesaria para proveérselo, como lo hizo para la institución eucarística. Su preocupación exclusiva por la muerte de Jesús le habrá hecho encontrar suficiente la interpretación de la inmersión bautismal como rito de sepultura cuyo prototipo sería la sepultura de Jesús. Quizás también sabía perfectamente que la práctica del bautismo no era una institución de Jesús, y la idea de que el Cristo lo hubiera instituido formalmente no podía ofrecerse a su espíritu.

Pero la relación del bautismo con la sepultura del Cristo no era tan perceptible como para que satisficiera a todos. Por ello se quiso tener una escena, en la vida terrestre del Salvador, que sería como la inauguración y la consagración del bautismo cristiano. A tal fin se concibió el relato del bautismo del Cristo por Juan, como lo leemos en los tres pri-

[7] I Cor. XV, 29. La tradición cristiana no retuvo la práctica de la cual Pablo nos habla aquí. Pero Crisóstomo (*in h. loc.*) dice que los marcionistas acostumbraban bautizar por procuración a aquellos que morían catecúmenos, y hay restos de costumbres similares por otra parte (cf. Lietzmann, 152). Sobre las costumbres órficas ver *supr.* págs. 24-25.

[8] La relación con I Tes. V, 7, sugerida por Clemen, 33, no parece fundada, Cf. Heitmueller, 19.

[9] I Cor. XV, 30-32. Sabemos que la preocupación por la salvación de los muertos hizo trabajar la imaginación de los cristianos. Según I Pedro, III, 19-20; IV, 6, Jesús habría ido a los infiernos a predicar el Evangelio a los muertos; según Hermas, *Sim.* IX, 16, 5-6, serían los apóstoles quienes habrían bautizado a los justos difuntos después de su muerte.

meros Evangelios [10]. Que Jesús haya ido o no junto a Juan para recibir el bautismo de arrepentimiento con vistas al reino de los cielos, lo que los evangelistas nos describen es el bautismo típico, aquel en que el Cristo, realizando en sí mismo lo que luego debería llevar a cabo para los suyos, fue el primero en recibir el bautismo del espíritu en el agua del Jordán. Así, el primogénito de Dios apareció sobre la tierra como primogénito del espíritu, para que sus fieles, siguiendo su ejemplo, recibieran en la inmersión mística el espíritu que los convierte en hijos de Dios. El bautismo cristiano, el rito del misterio, habría sustituido al rito judío, pese a que Jesús pareció presentarse para recibir sólo éste. Por otra parte Cristo el resucitado, en Mateo y en el final deuterocanónico de Marcos, prescribe formalmente que se confiera el bautismo [11].

El cuarto Evangelio proclama en términos expresos la necesidad del bautismo para la salvación: "Aquel que no ha nacido del agua y del espíritu, no puede entrar en el reino de Dios" [12]. Para representar los bienes espirituales que llegan al hombre por el Cristo, simbolizará los dos sacramentos cristianos, bautismo y eucaristía, en el agua y en la sangre que brotan del costado de Cristo por el lanzazo del soldado [13]. Y el autor de la Primera Epístola de San Juan dará la fórmula sistemática del mito cristiano: "Es él quien vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no en el agua solamente, sino en el agua y en la sangre. Y es el espíritu quien da testimonio, porque el espíritu es verdad. Pues tres son los que dan testimonio, el espíritu, el agua y la sangre, y los tres son uno" [14].

Sería erróneo considerar un galimatías este lenguaje de misterio, que expresa verdaderamente la quintaesencia del misterio cristiano. Cristo, Hijo de Dios encarnado, se manifestó en la Tierra por el agua y en el agua cuando recibió el bautismo; se manifestó por la sangre y en la san-

[10] Marcos, I, 9-11; Mateo, III, 13-17; Lucas, III, 21-22. Cf. *L'Év. selon Marc*, 60-62; *La légende de Jesús*, 404-405; *L'Év. selon Luc*, 142-143. El sentido de Juan, I, 32-34, es el mismo en el fondo, aunque el evangelista se abstiene de narrar el bautismo, como si quisiera evitar decir que el Cristo fue bautizado por su precursor. No tiene carácter de dato histórico lo que este mismo Evangelio (III, 22; IV, 1-2) dice de los bautismos que Jesús en persona habría administrado cuando predicaba. Cf. *Le quatrième Évangile*, 121-124, 169-170, 176-177.

[11] Mateo, XXVIII, 19; Marcos, XVI, 16.

[12] Juan, III, 5. El discurso a Nicodemo contiene la teoría mística del bautismo cristiano: nuevo nacimiento, y desde lo alto, por el espíritu. Cf. Bauer, *Johannes*, 1912, 33-34.

[13] Juan, XIX, 34. El carácter simbólico de este rasgo no ofrece duda. El evangelista quiso significar el nacimiento de la Iglesia, al modo de la creación de la primera mujer, en y por los sacramentos de la iniciación cristiana; muestra abierta, en el costado de Cristo (como lo anunciara, VII, 38; ver *Le quatrième Évangile*, 271-273, 492), la fuente de la vida eterna. La sangre representa la eucaristía, la vida eterna que el cristianismo bebe en el sacramento conmemorativo del amor y de la muerte del Cristo (Juan, VI, 35, 50-51, 53-58); y el agua representa el bautismo, el sacramento de la regeneración por el agua y el espíritu (Juan, III, 5). Cf. Bauer, 176.

[14] I Juan, V, 6-8. El espíritu reemplaza aquí el testimonio que Juan, XIX, 35, quiere poner de relieve; pero ese testimonio era un testimonio "espiritual".

gre cuando murió en la cruz. En el primer caso y en el segundo, el espíritu dio testimonio junto con el agua y la sangre, ya que el espíritu descendió sobre el Cristo bautizado y el Cristo moribundo "entregó el espíritu" [15]. La incoherencia que existe para nosotros en la asociación del último aliento del Cristo con el espíritu de Dios, no existe para nuestro autor, pues él ve ciertamente en el aliento entregado la imagen simbólica del espíritu divino, que la muerte de Jesús libera de algún modo para que se esparza en el mundo. Los tres testimonios son uno solo porque es el espíritu, en definitiva, quien da testimonio al Cristo en el agua y en la sangre, en su bautismo y en su pasión.

Pero el sentido de nuestro pasaje no se agota en esto, pues el testimonio triple y único no pertenece sólo al pasado; es todavía actual, y el Cristo continúa llegando por el agua y por la sangre, el espíritu continúa dándole testimonio en el agua y en la sangre. En efecto, el Cristo y el espíritu llegan al fiel en el agua del bautismo; llegan a él en la sangre de la eucaristía. El espíritu de Dios, que dio testimonio al Cristo en su misión terrestre, en su bautismo y en su muerte, le da testimonio todavía en la vida de la Iglesia, en la iniciación bautismal y en la cena eucarística. Así, el mito cristiano se equilibra, y los dos sacramentos cristianos se relacionan con los dos extremos de la carrera salvadora del Cristo, interpretados místicamente como principio de su eficacia [16].

La estrecha relación existente entre bautismo y eucaristía se insinuó ya en Pablo, cuando dice que los cristianos son bautizados en un solo espíritu para ser un solo cuerpo [17], porque según él esta unidad del cuerpo místico del Cristo aparece y se realiza en la cena [18]. La misma idea se expresa en la interpretación figurada que nos da de los hechos del éxodo israelita: "No quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube y todos pasaron el mar, que todos fueron bautizados para Moisés en la nube y en el mar; y que todos comieron la misma comida espiritual, todos bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de la piedra que los acompañaba y esta piedra era el Cristo. No obstante Dios no gustó de la mayoría de ellos, porque perecieron en el desierto. Todo esto llegó como lección para nosotros" [19].

Lo que importa destacar aquí es la asociación estrecha que se establece entre los pretendidos sacramentos del desierto y los sacramentos cristianos, de los cuales aquéllos serían una imagen anticipada. La nube que conduce y protege a los israelitas que huyen delante de los egipcios, el mar Rojo que atraviesan, se convierten en el agua del bautismo para Moisés, del bautismo que consagra a Israel pueblo de Dios al hacerse pueblo de la Ley. El maná que cae del cielo para alimentar a los israelitas,

[15] Juan, XIX, 30.
[16] Cf. Holtzmann, II, 569-571.
[17] I Cor. XII, 13.
[18] I Cor. X, 17.
[19] I Cor. X, 1-6, 2. La movilidad de la piedra milagrosa en el desierto es una tradición rabínica (cf. Lietzmann, 120).

el agua que surge de la piedra para calmar su sed y que jamás, según Pablo, les faltó, como tampoco el maná, porque llevaban la piedra consigo, se convierten en los elementos de una eucaristía de la que se dice también que el Cristo es no sólo el ordenador sino la substancia mística. El apóstol se representa pues estos viejos milagros como los sacramentos que eran el símbolo de aquellos en que se funda la economía verdadera y definitiva de la salvación por el Cristo. Acepta así la noción del sacramento eficaz, y podemos decir incluso que está totalmente penetrado de ella. Pero rechaza la idea del sacramento mágico, que podría asegurar la salvación de un indigno. Tal como los israelitas perecieron en el desierto por su desobediencia y no vieron el efecto de las promesas divinas, un cristiano regenerado por el bautismo y aspirante a la resurrección dichosa, pierde su privilegio y queda abandonado a la suerte de los infieles si cae otra vez voluntariamente y se obstina en el pecado [20].

II

Se dice que Pablo, a causa de los desórdenes que se producían en las reuniones, debió recordar a los fieles de Corinto su doctrina sobre la eucaristía. "Cuando os reunís en el mismo lugar no es posible hacer una comida del Señor" [21]. Así la comida de comunidad se presenta como una "comida del Señor", tal como el domingo es su día, y lo fue antes que Pablo lo constituyera para la conmemoración especial de la muerte del Cristo en la cruz [22]. "Pues cada uno (que puede) toma antes su propia comida; y ocurre que no está hambriento y el otro está ebrio" [23], pero que no hay esa comunidad de comida que constituye esencialmente la cena del Señor, tal como existe desde que se predica el Cristo resucitado. "¿No tenéis, pues, casas (vuestras) para comer y beber (allí)? ¿O bien menospreciáis la comunidad de Dios y avergonzáis a los que nada tienen? ¿Qué os diré? ¿Es preciso que os alabe? En esto no alabo" [24].

"Porque yo mismo recibí del Señor, y a mi vez os lo he enseñado, que el Señor Jesús, en la noche en que fue entregado" a sus enemigos, a los que debían condenarlo a muerte; y si el Apóstol pensó en los autores de la traición, en los que entregaron a Jesús, no tuvo en mente a Judas o a los sacerdotes, ni a Dios mismo que hubiese abandonado a su Hijo a la muerte, sino más bien a los "soberanos de este mundo", que según él "crucificaron al Señor de la gloria" [25], "tomó el pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: 'éste es mi cuerpo, que (es) para vosotros. Haced esto en recuerdo de mí'. Y del mismo modo la copa, después de

[20] Cf. Lietzmann, *loc. cit.*
[21] I Cor. XI, 20.
[22] Cf. *supr.* págs. 176-177.
[23] I Cor. XI, 21.
[24] I Cor. XI, 22.
[25] I Cor. II, 8, *supr. cit.*, cap. VIII. n. 54.

la comida, diciendo: 'esta copa es la nueva alianza en mi sangre. Haced esto, todas las veces que bebáis (así la copa), en memoria de mí'. Porque todas las veces que comáis ese pan y bebáis esta copa, anunciáis la muerte del Señor esperando que vuelva". Cuando Cristo aparezca en su gloria, la cena que anuncia su muerte no tendrá ya razón de ser. "Así pues, quien come el pan o bebe la copa del Señor de modo inconveniente, es culpable respecto al cuerpo y la sangre del Señor. Que cada uno se examine a sí mismo y luego coma el pan y beba en la copa. Porque aquel que come y bebe, come y bebe su propia condenación si no hace discernimiento del cuerpo", es decir si no hace diferencia entre la cena del Señor y una comida vulgar. "Por ello hay entre vosotros muchos enfermos y débiles, y muchos están muertos. Si nos juzgáramos a nosotros mismos, no seríamos juzgados"[26] —y castigados por Dios, que nos castiga así— "para que no seamos condenados con el mundo" en el juicio final.

Este llamado al orden muestra que en Corinto la cena se celebraba, como hemos visto que se celebraba en Troas, y como se hacía en Jerusalén, sin conmemoración expresa de la muerte del Cristo, sino por simple participación en una comida común en que se bendice el pan y el vino

[26] I Cor. XI, 23. Cf. Gál. I, 11-12. Se alega contra la interpretación natural de nuestro pasaje el empleo de ἀπό, en lugar de παρά en Gál.; Pablo habría dicho ἀπό no para significar que no había recibido inmediatamente del Cristo lo que va a contar (Clemen, 17, luego de muchos otros). Podemos creer que el Apóstol no puso aquí tanta sutileza. En esa hipótesis Pablo se habría informado "*con respecto a*" la cena y no "*por*" el Señor; y no se trataría de algo que los primeros apóstoles habían aprendido *del* Cristo, sino de algo que habían presenciado. No es por nada que el autor se pone delante y acentúa su ἐγώ para comenzar; habla como "espiritual" y tiene conciencia de que está dando una explicación de la cena que no conocieron los primeros discípulos del Cristo (Reitzenstein, 51). Lo que dice no se refiere a la historia del "Cristo según carne" (*supr.* cap. VIII, n. 23). Cf. Heitmueller, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* XIII, 1912, 321. Sin embargo no hay obligación de admitir (con Lietzmann, 131) que Pablo se refería directamente a la visión que lo convirtió, porque todo lo que había podido aprender referente al Cristo, antes o después de su conversión, le habría parecido a distancia que estaba dentro de aquella revelación. Más bien parece que Pablo insiste sobre el origen "espiritual" del relato que va a hacer y que es, en el fondo, una interpretación del rito practicado por la primera comunidad, pero que él hace abstracción de la circunstancia en que recibió esta comunicación sobrenatural. Por lo demás, la interpretación paulina del rito eucarístico se relaciona estrechamente con la noción misma del Cristo y de la redención operada por él. La visión del Apóstol vuelve a ligarse, a pesar de todo, a los recuerdos de la pasión; sin embargo conviene observar que la "comida del Señor" se hacía por la noche, y esta circunstancia se refleja en la cena típica descrita por Pablo. El cuerpo del Cristo es "para" sus fieles porque por ellos se sometió a la muerte, para luego entregárseles místicamente. Se han comparado las comidas de las cofradías paganas, especialmente las que estaban instituidas para conmemorar el recuerdo de algún personaje difunto. Los paganos deben haber entendido la cena como una comida conmemorativa de la muerte del Cristo (Lietzmann, *loc. cit.*). Pero el Apóstol no la entiende así: según él la cena no es un festín conmemorativo en el que se puede estar de comilona a la manera de los paganos, es un misterio, un sacramento cuya fórmula nos da y cuya institución quiere destacar (Reitzenstein, 50).

a la manera judía[27]. La economía de esa comida sigue siendo la de una comida común, y la comunión del pan y del vino no se destaca del resto de la cena, sino que hace un todo con ella. Si se consideraba que la cena contenía una conmemoración formal de las palabras que se presentan como las de la institución, el Apóstol no se hubiera visto forzado a referirse como lo hace a una enseñanza que los corintios parecen haber olvidado. Les hubiera dicho que prestaran atención a lo que se repite en cada reunión. Estamos, pues, tentados a pensar que la enseñanza es nueva para aquellos a quienes está dirigida realmente. Por esto el autor comienza por decir lo que bien pudieron decir Pedro y los apóstoles galileos: una comida que no es comunitaria no podría ser una "comida del Señor". Lo que dice luego le pertenece exclusivamente. Trata de hacer ver a sus lectores que una comida vulgar se convierte aquí en sacrilegio y trae consigo las correspondientes consecuencias, porque es la alteración culpable de un sacramento.

Parece totalmente vano el esfuerzo de la exégesis teológica para salvar la historicidad del relato de Pablo y la independencia de la tradición sinóptica a su respecto en lo que concierne a las palabras: "Éste es mi cuerpo", "ésta es mi sangre"[28]. Las pretendidas palabras de la institución eucarística no tienen sentido sino en la teología del misterio, que Jesús no enseñó, y en la economía del misterio, que Jesús no instituyó. La teología tradicional no ve en ello ninguna dificultad porque adjudica a Jesús la teología de Pablo, incluso la del cuarto Evangelio, y la institución del misterio. Pero las explicaciones atenuadas, por las que ciertas autoridades del protestantismo liberal transforman esas palabras místicas en metáforas de significación absolutamente moral[29], son un puro anacronismo y sólo reflejan la religión de sus autores. Las declaraciones referentes al pan cuerpo y al vino sangre del Cristo, que convienen a la institución del sacramento, aparecen todavía en la redacción evangélica como superpuestas a los recuerdos apostólicos relativos a la última cena, sobre los que se injertaron, como la interpretación de la cena que se da allí está injertada sobre la costumbre de las primeras comunidades. De nada sirve querer traducir en enseñanza dada por Jesús palabras que tienen

[27] *Supr.* págs. 173-176.

[28] Marcos, XIV, 22-23; Mateo, XXVI, 27-28; Lucas, XXII, 19-20. Para el comentario de estos textos véase *La légende de Jésus*, 443-444; *L'Év. selon Luc*, 508-512; *Les origines de la cène*, 178-186. El texto canónico de Lucas está visiblemente interpolado según I Cor. XI, 24-25; la concepción paulina de la eucaristía sólo estaba representada en la redacción no interpolada por las palabras: "Éste es mi cuerpo", y todo el resto del versículo 19 y el 20 entero provenían de la Epístola. Tampoco es imposible que el comienzo del versículo 19 sea ya una interpolación. El primer redactor, si hubiera sido discípulo de Pablo, no habría otorgado más lugar en el Evangelio que en los Hechos a la concepción llamada paulina de la eucaristía.

[29] Véase, por ejemplo, J. Réville, 139-148; Goguel, 100, que por otra parte sólo retiene la frase "éste es mi cuerpo"; Holtzmann, I, 376-377.

significación únicamente en el mito interpretativo de la muerte del Cristo, considerada como hecho realizado y principio de salvación universal.

El autor del relato dice que el Señor le ha inspirado lo que cuenta; por consiguiente no habla de una tradición apostólica sino de una visión de su espíritu que él consideró como revelación del Cristo. Esto equivale a decir que nos trae el mito de la institución eucarística tal como él mismo lo concibió y como podía concebirlo, según la idea que se había hecho del Cristo y del cristianismo. El Pablo que habla así en las Epístolas entró en el cristianismo como en un misterio; por un llamado del ser divino que preside el misterio; vivió en el cristianismo como en un misterio, siempre sostenido por visiones o revelaciones que el Cristo del misterio seguía enviándole [30]. Sus visiones no son proféticas, como las de los antiguos videntes de Israel o las de los escritores apocalípticos, sino que más bien se parecen a las del Lucio de Apuleyo; son instrucciones que el espíritu del misterio ofrece directamente a su elegido. La instrucción sobre la eucaristía es una visión interpretativa de los dos ritos característicos de la cena primitiva: fórmula de acción de gracias y partición del pan, fórmula de acción de gracias y distribución de la copa, constituyendo los dos ritos "la cena del Señor". Ya que el "Señor" del misterio no era únicamente el Mesías que debe venir, sino en primer lugar el Cristo muerto y resucitado para la salvación de los hombres, es perfectamente natural que un místico haya visto en la "cena del Señor" una comida conmemorativa del Cristo muerto para resucitar. Así estaba el corazón de Osiris en todos los sacrificios, y la cena de Mitra recordaba una comida que se creía que el dios había tomado fraternalmente con el Sol. En la imaginación ardiente del Apóstol el pan partido para "la cena del Señor" se asimila al Cristo crucificado para eliminación del pecado; el vino de la copa se identifica con su sangre esparcida para la salvación de los hombres. Pero el visionario se atribuye tanto menos la paternidad de estos símbolos que percibe, cuanto más lo han impactado, y espontáneamente se forma delante de su espíritu la representación del Cristo que instituye la cena eucarística en la víspera de su muerte —porque la última cena del Cristo, como ya hemos visto, se relacionó en las primeras comunidades con la práctica de la comida fraternal de los creyentes—, y la define él mismo en el sentido en que el Apóstol quiere entenderla.

En efecto, se trata de definición y no de explicación propiamente dicha. Las palabras atribuidas a Cristo tienen sentido únicamente en relación con la cena establecida, cuyo sentido es necesario determinar, y no con un acto personal que Jesús haya querido explicar a sus amigos. Las palabras: "éste es mi cuerpo", "esta copa es la nueva alianza en mi

[30] Los primeros cristianos vivieron en una atmósfera de visiones. Gál. II, 2, menciona una de esas visiones que determina una decisión importante. En Hechos, XVI, 9, se señala otra. En el último caso se trata de un sueño que Pablo interpreta como admonición divina. La analogía con las revelaciones de Isis a Lucio en Apuleyo es sorprendente. Y muchos otros además de Pablo tuvieron visiones semejantes.

sangre" sólo tienen significación para quien está persuadido previamente de que el pan y el vino deben significar algo en relación con el misterio del Cristo muerto para la salvación de los hombres. Y la recomendación: "haced esto en memoria mía", lo menos clara y natural posible en su forma, si Jesús la dirigió a los compañeros de sus últimas horas para instituir la costumbre de la cena común, tiene un sentido muy claro para el Apóstol, porque el "esto" es el uso de las comunidades en el cual él piensa y cuya interpretación mística contienen las palabras precedentes. Justamente porque la tradición de los primeros apóstoles no proporciona a Pablo esta interpretación, su Cristo dice: "haced esto en memoria mía", pues la cena primitiva preanuncia el banquete del reino celestial, y no conmemora ni renueva místicamente la pasión del Cristo. Pero una vez admitida la interpretación, y como palabra del Cristo, la recomendación de hacer lo que había hecho el Cristo era superflua, ya que el acto místico del Salvador era el prototipo del rito que se realiza en su misterio, y su repetición se imponía por si misma. Por esto los evangelistas no retuvieron ninguna orden expresa del Cristo, con respecto a la cena: ni los tres primeros, que la relacionan con la última cena de Jesús, ni el cuarto, que la vincula con la multiplicación de los panes [31].

Está muy clara la transformación que nuestro vidente practica en las creencias de la comunidad apostólica. Desde el comienzo la cena del Señor anunciaba su advenimiento, que siempre se creía inminente, y reunía a los fieles de Jesús en la comunión del Cristo esperado y en la esperanza de su reino. El Apóstol interpola su misterio de salvación en la perspectiva del gran advenimiento, y aun considerando siempre a la cena como prefigurativa de la reunión de los elegidos en el reino de Dios, percibe en ella una representación conmemorativa de la salvación consumada por la muerte del Cristo. En tales circunstancias, ya que se identificaba místicamente el pan y el vino con el cuerpo y la sangre de Cristo, acentúa en el sentido del misterio la comunión que significaba y realizaba la cena primitiva. Ésta era una comunión de los fieles entre sí y en la presencia invisible del Cristo resucitado, en previsión del reino próximo. Pero el sentimiento más o menos vago de la presencia del Cristo inmortal no se relacionaba todavía con los elementos de la cena. Ahora no ocurre lo mismo [32]; ya que el pan era el cuerpo [33] del Cristo y la copa la nueva

[31] Recuérdese que la multiplicación de los panes es un mito eucarístico, pero de la cena en las primeras comunidades, no del sacramento paulino (cf. *supr.* cap. VII, n. 34). Pero en los Evangelios existe el equivalente del precepto formal que encontramos en Pablo: está muy claro, para quien sabe leer, que en Marcos XIV, 22, la orden: "Tomad, Éste es mi cuerpo", sólo se da a los discípulos presentes; igualmente en Mateo, XXVI, 26-27: "Tomad, comed" y "Bebed todos"; en Lucas, XXII, 17, a propósito de la copa: "Tomad esto y repartidlo entre vosotros"; por fin en Juan, VI, 53-58, la participación en la eucaristía se declara indispensable para la salvación.

[32] No quiere decir que un sentimiento de comunión íntima con el Cristo a través de los elementos de la cena ya místicamente comprendida no haya existido en el cristianismo helenizante independientemente de Pablo, tal como el bautismo

alianza en su sangre —o, dicho de otro modo, el vino era la sangre de la nueva alianza, como lo entendieron los evangelistas—, la comunión en el Cristo espíritu se afirmará, se realizará a través de los elementos de la cena mística, pan y vino, que son místicamente el cuerpo y la sangre de Cristo. El Apóstol seguramente no materializa, no mecaniza la presencia de Cristo hasta el punto de imaginar una transformación física del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesús, y por otra parte, tal sustitución de substancia no tendría ninguna razón de ser en relación con el Cristo-espíritu. Pero tampoco volatiliza esta presencia considerando la participación del pan y del vino como una simple imagen, una metáfora en acción, que significaría la asistencia moral que Cristo da a los suyos, o bien la unión moral que crea el amor entre ellos y él. Los elementos de la cena son el instrumento de una participación mística pero real en el Cristo-espíritu, en el Cristo muerto y resucitado. Una razón un poco exigente puede preguntarse cómo es posible esto; pero la fe no se lo pregunta, y por eso no encuentra aquí ninguna dificultad.

Este carácter sacramental de la cena está tan claro como el del bautismo, si no lo está más aún. Los fieles de Corinto juzgaban que el bautismo era tan eficaz, que según se dice se lo hacía repetir en beneficio de sus difuntos. Nuestro autor cree que los elementos de la cena están tan llenos de virtud que pueden matar, o por lo menos enfermar, a quienes no tienen las disposiciones requeridas para la cena sagrada. No es necesario aclarar que esta virtud de la cena es bienhechora de por sí, y sólo es temible para los indignos[34]. Las fórmulas de la institución eucarística dicen con bastante claridad qué es en el fondo esta cena. El pan es el cuerpo del Cristo en favor de sus creyentes. El vino es la

---

tendía también a ser entendido como sacramento de regeneración (cf. Heitmueller, *art. cit.*, 335-336). Se trata por el momento de marcar la distancia que separa el pensamiento de Pablo del pensamiento primitivo.

[33] El autor dice "el cuerpo" y no "la carne"; dada su idea de la carne, jamás habría pensado en decir que el pan era la carne del Cristo, porque la carne, incluso en el Cristo, era carne de pecado: el Cristo glorificado no tiene carne de la que se pueda participar. Cuerpo y sangre, en el pensamiento del Apóstol, se equilibran juntos, tan bien como lo harían carne y sangre para quien no tiene acerca de la carne la idea particular de nuestras Epístolas. El cuarto Evangelio (*loc. cit.* n. 31) habla de la carne y de la sangre, porque no tiene la concepción paulina de la carne de pecado. No tenemos derecho a afirmar una falta de equilibrio en el simbolismo del cuerpo y de la sangre (Goguel, 83), para establecer un simbolismo del pan como cuerpo del Cristo, que originariamente sería independiente de la significación atribuida al vino, sino en tanto que el pan solo para el Apóstol, e independientemente de él en la "partición del pan" de todas las comunidades, representaba más o menos la unión de los fieles en el Cristo, es decir, el cuerpo místico de éste. Pero: "éste es mi cuerpo" concierne al cuerpo personal del Cristo, no a su cuerpo místico o moral en la comunidad.

[34] I Cor. XI, 30-32, muestra que el Apóstol no comprende las enfermedades y la muerte de los fieles negligentes como efecto puramente mágico de un sacrilegio. Estos fieles carecen "de discernimiento", no por esto quedan abandonados a la suerte de los infieles y los enemigos de Dios; por eso se considera que el castigo que los alcanza tiene efecto purificatorio.

sangre de la nueva alianza, la sangre de Jesús, por la que se consagra la verdadera economía de la salvación.

Antes muchos se empeñaban en entender así: "este pan es la representación de mi cuerpo. Este vino es la imagen de mi sangre". Subterfugio de teólogos racionalistas, a quienes desconcertaba el realismo místico de Pablo. Ahora otros, basándose en que el Apóstol mismo a menudo designa a la comunidad de creyentes como el cuerpo místico del Cristo, interpretan: "Este pan es la representación de mi cuerpo místico, en vuestro interés" [35]. ¿Pero qué gran interés tendría la comunidad en saber que está representada en su unidad por el pan? Y el pan, para equilibrar pensamiento y rito ¿no debe designar el cuerpo personal del Cristo, como el vino designa su sangre? La fe creadora de religiones no se contenta con metáforas comprendidas como tales, sino que cree en ellas. De nada sirve invocar las verosimilitudes de la historia [36]. Nuestro autor no se pone de ningún modo en el lugar de Jesús en su última cena. No existe la idea, por lo tanto, de una carne viviente que substituya al pan para que los discípulos la coman. Los fieles participan del Cristo-espíritu. El cuerpo natural y la sangre de Jesús sólo existen como recuerdo en el símbolo del pan y del vino. En cuanto al cuerpo espiritual y el cuerpo místico del Cristo, ya vimos que si bien lógicamente se distinguen, prácticamente se compenetran, pues el Cristo mismo es el espíritu por el cual y en el cual se realiza la unidad de su cuerpo místico, la comunidad de los creyentes. El pan y el vino son algo así como la expresión sensible del Cristo que murió, y que ahora es inmortal; es mediante la participación común en estos elementos como se realiza el cuerpo místico del Cristo en la unidad de su espíritu. La distinción absoluta que una lógica abstracta querría introducir entre el Cristo personal, los elementos que lo representan y su influencia en el alma de los creyentes, destruye la ilusión de la fe. Lo mismo sería hacer una distinción entre Diónisos y su presencia mística, ya sea en las víctimas de las bacanales, ya sea en los bacantes. Aquí estamos en pleno misterio; no hay que meterse en plena escolástica.

Puede aclararse fácilmente el pensamiento del Apóstol mediante otros textos: "Por lo tanto, mis bien amados" —escribe en la misma Epístola a los Corintios— "huíd de la idolatría. Hablo a gente inteligente; apreciad vosotros mismos lo que os digo. La copa de bendición que bendecimos (la copa eucarística) ¿no es comunión en la sangre de Cristo?" [37].

[35] En especial J. Réville, 88-89.

[36] Sería más útil comparar los textos mágicos donde se dice que a Isis se le dio a beber la sangre de Osiris en una copa de vino, o bien se dice a la copa: "Tú eres vino y tú no eres vino, sino la cabeza de Atena; tú eres vino y no lo eres, sino las entrañas de Osiris", etc. *Ap.* Reitzenstein, 204-2-5.

[37] I Cor. X, 14-16. La palabra "comunión" está aquí por "medio de comunión" (Lietzmann, 123). Bien podría llamarse al pan "pan de bendición", ya que se daban gracias sobre el pan como sobre el vino; quizás la copa de la cena recibiera preferentemente el nombre de "copa de bendición" por analogía con la tercera copa del festín pascual, que recibía esa denominación.

Esta afirmación clara de la comunión en la sangre explica la fórmula poco feliz: "esta copa es la nueva alianza en mi sangre". Se diría que el autor no se atrevió a emplear de entrada la fórmula: "ésta es mi sangre", que estaba en su pensamiento y se requería por el paralelismo con: "éste es mi cuerpo". Resto de escrúpulo inconsciente o precaución del lenguaje para no chocar el sentimiento judío hablando de beber sangre[38]. "El pan que partimos ¿no es la comunión en el cuerpo de Cristo?" No hay que dudar, pues, de que el pan sea místicamente el cuerpo propio del Cristo, como el contenido de la copa es su sangre. Pero en virtud de la participación que existe místicamente entre el Cristo-espíritu y la comunidad, Pablo agrega de inmediato, como si fuera víctima de las palabras: "Porque hay un solo pan, nosotros somos (por) muchos (que seamos) un solo cuerpo; pues todos participamos del pan único"[39]. El cuerpo único de que se trata aquí es el cuerpo místico del Cristo, la comunidad. Pero, entiéndase bien, el pan único a que se alude no es tanto el pan comido como el Cristo mismo, ya que se lo parte en muchos panes para la cena, y estos muchos panes son también sólo un "pan único", porque todos juntos son el Cristo.

Por otra parte, el autor explica lo que él entiende por comunión en el cuerpo y de la sangre del Cristo en los elementos de la cena. "Ved el Israel según la carne" —el pueblo judío, que el Apóstol opone mentalmente al pueblo cristiano que es el verdadero Israel, el Israel según el espíritu—; "los que comen las víctimas ¿no están en comunión con el altar?"[40]. El autor dice: "el altar" para no decir Dios; pero el altar del templo es la mesa de Dios, y se ve claro por lo que sigue que se trata de la comunión sacrificatoria, la participación mística que se establece mediante la víctima entre el dios y los sacerdotes, o fieles que consumen una parte del animal sacrificado. La relación se entiende de la misma manera, y con razón, ya se trate del Dios de Israel o de los dioses paganos; en un caso como en otro el comensal es invitado del ser invisible a quien se dirige el sacrificio, y entra con él en una relación estrecha de comunión espiritual. Y el Apóstol discute esta idea, que todavía no ha ex-

[38] Juan, VI, 56, 60, desafía este sentimiento aparte de mostrar su vaciedad (vers. 63); pero nuestro Pablo cuida mucho más la susceptibilidad de los judíos. La fórmula de Marcos, XIV, 24: "ésta es mi sangre de la alianza", por poco feliz que sea aún, pone en claro la del Apóstol: "esta copa es la nueva alianza en mi sangre".

[39] I Cor. X, 17. Se habla de pan en singular porque la provisión de pan para la cena forma un todo que sólo tiene una significación mística. Parece totalmente excesivo inferir (con Lietzmann, 123) de este pasaje y de *Didaché*, XI, 4, que se partía un solo pan para la comida de la comunidad. Incluso en esta hipótesis el pan único sería siempre el Cristo, y éste es el pan que se encuentra en todas las comidas de la comunidad, no el pan material, que sólo se sirve una vez.

[40] I Cor. X, 18. Idea que no está expresamente formulada en el Antiguo Testamento, pero que está más o menos implicada en todo rito de sacrificio comido, más viviente y mejor percibida en las comidas sagradas de los cultos de misterios. La fórmula: "participando del altar", parece tomada al judaísmo helenístico, pues la volvemos a encontrar en Filón (*ap.* Lietzmann, *loc. cit.*).

presado, de la comunión con los dioses paganos a través del sacrificio: "¿Qué digo pues? ¿Que la carne inmolada a los ídolos es algo (particular)? ¿O que el ídolo es alguna cosa?"[41]. No por cierto; la carne es siempre carne y la imagen del dios no es absolutamente nada. Sólo hay los demonios, los espíritus que los paganos llaman dioses, con los que el hombre se comunica realmente cuando come de aquello que se les ofrece. "Lo que ellos (los paganos) inmolan, lo inmolan a los demonios, no a Dios. Y no quiero que vosotros entréis en comunión con los demonios. No podéis beber en la copa del Señor y en la copa de los demonios; no podéis ser partícipes de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios. ¿O bien queremos provocar los celos del Señor? ¿Somos más fuertes que él?"[42]. El Cristo no puede soportar que sus fieles entren en otra comunión espiriftual que no sea la suya.

La asimilación de la cena a una comida de sacrificio es pues lo más completa posible. Se compara al Cristo con un dios que se disgustaría al ver que abandonan su altar. Se asimilan los elementos eucarísticos a las víctimas y oblaciones de los sacrificios tanto israelitas como paganos. La cena cristiana, indefinidamente renovada, mantiene la misma relación con el sacrificio único, la muerte de Jesús en la cruz, que la que mantienen las comidas ordinarias de sacrificio con la inmolación de las víctimas. Una posición especial parece pertenecer al Cristo, que al mismo tiempo es víctima y presidente divino del banquete sacrificatorio. Pero sabemos ya que esa misma es la posición de los dioses de misterio, en especial Diónisos y Osiris. El Apóstol sólo aprovecha aquí la idea general de la comunión sacrificatoria, en la que, por otra parte, se implica también una comunicación mística entre la víctima y el dios; pues si se entra en comunión con el dios por medio de la víctima, es porque alguna virtud divina existe en ella, mediante la cual se establece la comunión del dios y del sacrificante. En este aspecto el Dios de Israel, los dioses paganos y Cristo están en un mismo plano. Aunque las comidas de sacrificio no sean por sí mismas nada divino, como tampoco lo son los elementos de la cena, no obstante en la comida de sacrificio y en la cena se produce

[41] I Cor. X, 19.

[42] I Cor. X, 20. La participación formal en los sacrificios paganos parece aquí absolutamente prohibida por un motivo religioso que se relaciona con la noción del misterio cristiano. Pero la instrucción (X, 1-22) que nos da este precepto se encuentra enclavada en otra lección (VIII, 1-13; X, 23-XI, 1) que muestra en su concepción un espíritu distinto: allí se prohíbe unirse a las comidas de sacrificio, porque los creyentes de conciencia débil podrían encontrar en tal ejemplo ocasión de caída; por otra parte, puede comprarse carne en el mercado sin informarse si proviene de sacrificio; se puede, convidado en casa de un pagano, comer de todo lo que se ofrezca, excepto si se indica que un alimento proviene de una oblación sacrificial y, aun en ese caso, hay que abstenerse a causa del escándalo. Estos preceptos de buen sentido no están en contradicción expresa con la otra instrucción, pero no es creíble que se hayan dado al mismo tiempo, ni es probable que emanen del mismo autor. Se puede sospechar que la lección aparentemente más liberal sea la más antigua; pero tampoco es seguro que la instrucción mística venga de Pablo.

una unión mística que es totalmente distinta de una simple solidaridad moral [43] entre Dios, los dioses o Cristo por un lado, y por el otro los israelitas, o los paganos que sacrifican, o bien los cristianos que comulgan en el pan y en la copa. Sin duda no son los demonios lo que se come en las víctimas, como tampoco se come materialmente el cuerpo del Cristo en el pan, ni se bebe materialmente su sangre en el vino; pero se establece una comunión de espíritu entre los dioses o espíritus del sacrificio y quienes participan en el sacrificio consumiendo los elementos de la oblación sacrificatoria reales, entre los judíos y los paganos, simbólicos entre los cristianos. Esta comunión del espíritu, que se basa sobre la noción común del sacrificio, no sobre la noción ortodoxa del sacrificio israelita, que es un homenaje y testimonio de fidelidad, es para nuestro autor algo muy concreto. No se trata de una relación de amor recíproco, sino de una penetración del ser humano por el ser divino, y, en la cena cristiana, de una toma de posesión del fiel por el Cristo-espíritu.

Siempre en la misma Epístola, el Apóstol trae a este respecto la comparación con la unión sexual, que según sabemos está tomada del realismo místico de los cultos paganos. Para apartar a los corintios de la fornicación, les dice: "El cuerpo del cristiano no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo" [44]. Reciprocidad que no deja de ser significativa. En un sentido, el fiel está en el Cristo, y a la vez el Cristo está en él; del mismo modo el fiel es para el Cristo en cuerpo y alma, y a la vez el Cristo le pertenece. Es una especie de matrimonio con derecho mutuo, y en cierta forma exclusivo, de los dos esposos. "Dios, que ha resucitado al Señor —el Cristo, que pertenece al cuerpo de su fiel—, nos resucitará también por su poder" [45] —precisamente porque el Cristo se ha dado al cuerpo del creyente—. "¿No sabéis que nuestros cuerpos son los miembros del Cristo?" El cuerpo de cada fiel pertenece al Cristo, y sus miembros son para el Cristo. "¿Tomaré pues los miembros de Cristo para hacer de ellos los miembros de una prostituta? ¿No sabéis que el que se une con una prostituta es un solo cuerpo (con ella)? Pues *los dos,* está dicho, *serán una sola carne* [46]. El que se une al Señor es un solo espíritu (con él)" [47]. Las dos uniones son, en su tipo, tan estrechas y reales una como otra. La eucaristía es el sacramento de la unión que hace del Cristo y del fiel un solo espíritu; por ella se realiza esta unión, y ni esta unión ni ese sacramento deben entenderse como símbolos. Son realidades místicas, como el espíritu del Cristo que se considera viviente en el fiel.

Así la concepción paulina de la eucaristía se vincula esencialmente al Evangelio paulino del misterio; no es en absoluto adventicia ni en

[43] Idea que sostiene J. Réville, 75.

[44] I Cor. VI, 13. Toda la lección (VI, 12-20) parece estar en la misma corriente de pensamiento que X, 1-22.

[45] I Cor. VI, 14.

[46] Gén. II, 24.

[47] I Cor. VI, 15-17.

modo alguno contradictoria. La eucaristía es la forma necesaria y el rito esencial de ese misterio. En la eucaristía se perpetúa la garantía del amor divino en el amor del Cristo, y se realiza incesantemente la unión de los fieles en el Cristo y con él. Los sacramentos de la iniciación cristiana, bautismo y eucaristía, están en perfecta armonía con la doctrina de la salvación por la fe en el Cristo muerto y resucitado; son la expresión normal y natural de ella, si así puede decirse. Estos ritos son la forma que este mito necesita y reclama. Mito y ritos se condicionan recíprocamente. Y uno y otros, como mito y ritos de misterios, tienen el mismo origen. Ni la tradición propia de Israel ni la tradición del Evangelio predicado por Jesús pudieron enseñar a los creyentes que el cristiano moría con el Cristo en el bautismo para resucitar con él, que el fiel comulgaba realmente en la eucaristía con ese mismo Cristo muerto y resucitado, como tampoco esas tradiciones les revelaron el secreto de la salvación por la crucifixión del pecado universal en la carne del Cristo.

III

Hemos visto anteriormente [48] que el cuarto Evangelio y la primera Epístola de Juan establecen la misma relación entre el bautismo y la eucaristía. Se puede decir que el Evangelio se propone impartir una enseñanza acerca de la cena eucarística, y la desarrolla relacionándola con el milagro de la multiplicación de los panes, presentado no sin razón como el prototipo de la cena, de la que se convierte en el mito de institución [49]. Tan lejos está, en efecto, el misticismo de Juan de excluir la preocupación por el rito, y el evangelista de haberse preocupado solamente por ajustar de cualquier modo a su propia teología una interpretación idealista de la práctica que ya se había convertido en tradición dentro de las comunidades [50]. Lo que induce a error a ciertos exegetas es la falta aparente de un relato de institución eucarística tal como el de los Evangelios Sinópticos. Pero tal como en los cuatro Evangelios el bautismo de Jesús es el prototipo del bautismo cristiano, el hecho místico que inauguró este bautismo, así en el Evangelio de Juan el relato de la multiplicación de los panes, que parece ser el mito más antiguo de institución eucarística [51], anterior a la difusión del que prevaleció por la visión y la enseñanza de Pablo, es el prototipo de la eucaristía, el hecho místico que inauguró la cena cristiana. Y no contento con inaugurarla así, el Cristo de Juan, en un largo discurso que no se relaciona con el milagro como una especie de comentario, formula una teoría del sacramento. Nada está más acorde

[48] *Supr.* pág. 246.
[49] Juan, VI.
[50] Opinión de J. Réville, 58.
[51] Cf. *supr.* n. 31.

con el papel de gran revelador y de gran mistagogo que se le atribuye; pero tampoco nada muestra mejor cuán esenciales para la teología, la religión y el cristianismo del cuarto Evangelio son el simbolismo ritual y la noción mística del sacramento.

El evangelista parte de la eucaristía para presentar al comienzo al Cristo como pan de vida [52], y aludiendo a ella hace que Cristo proclame la necesidad que tiene el creyente de comer la carne y beber la sangre del Hijo del hombre. "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna" [53]. La Primera Epístola a los Corintios no había marcado tan netamente el carácter de la eucaristía como alimento de vida y garantía de inmortalidad. Por cierto que el Cristo de Juan dice para terminar: "El espíritu es el que da la vida y la carne no sirve de nada" [54]. Pero el Apóstol hubiera dicho otro tanto y estas palabras sólo son una explicación y no una rectificación [55] de lo que precede. A pesar de las expresiones forzadas, que lo son intencionalmente, comer la carne y beber la sangre del Cristo no significa otra cosa que estar místicamente unido al Cristo en la participación real de su espíritu o de su ser, realizada en la fe y el amor. Es por ello que no sirve de nada la carne, la carne en el sentido propio de la palabra; pero no se trataba de esta carne cuando el Cristo de Juan proclamaba la necesidad de comer su carne y beber su sangre. Su carne es verdaderamente un alimento, pero no es una comida; su sangre es verdaderamente una bebida, pero no es un líquido extraído de sus venas. El alimento y la bebida son espirituales. Se come pan, se bebe vino y se produce la unión con el Cristo, se recibe su vida y se vive en él. Lo que se come y se bebe materialmente es un alimento perecedero, como el maná [56]; pero cuando se recibe ese alimento, y por medio de él se participa de un alimento de vida eterna, el espíritu y la vida que son el Cristo inmortal.

La relación de la cena con la muerte del Cristo no está como en Pablo en el primer plano de la perspectiva. No deja de mantenerse. Cuando el Cristo dice en el Evangelio de Juan: "El pan que daré es mi carne,

[52] Para la interpretación del discurso sobre el pan de vida véase *Le quatrième Évangile*, 232-251; Bauer, *Johannes*, 66-76; Goguel, 200-208.

[53] Juan, VI, 54. La mención de la resurrección al final de este versículo y en 39-40, 44, pertenece a una redacción secundaria.

[54] Juan, VI, 63. Estas palabras de ningún modo significan que lo dicho anteriormente tiene sentido de alegoría (opinión de Goguel, 208) sino que la virtud divina no está en los elementos de la cena, el pan y el vino, que son místicamente el cuerpo y la sangre del Cristo; está en el espíritu vivificante que se halla presente místicamente en los elementos (Bauer, 72), ya que el Cristo inmortal es, en cierto sentido, todo espíritu, no carne y sangre en el sentido vulgar de esas palabras.

[55] La hipótesis de una enmienda está admitida por varios críticos; pero no se impone (cf. Bauer, *loc cit.*), y este problema de redacción importa poco a nuestro tema.

[56] Juan, VI, 31-32, 49.

para la vida del mundo"[57], hace entender claramente que su muerte es la condición del presente que ofrece. Pues el evangelista no quiere mostrar, ni siquiera en imagen, a los fieles comiendo la carne y bebiendo la sangre del Cristo físicamente vivo. Comer la carne y beber la sangre de Cristo implica su muerte, tal como lo implica en Pablo y en los tres primeros Evangelios la presentación del pan y del vino, con las palabras: "éste es mi cuerpo", "ésta es mi sangre". Sin embargo la muerte de Jesús, aunque sacrificio voluntario y agradable a Dios, no se entiende aquí como sacrificio propiamente expiatorio. Es siempre un sacrificio, un acto directamente coordinado con la gloria de Dios y con la salvación de los hombres, el acto mediante el cual el Verbo encarnado, crucificado y glorificado, se pudo entregar realmente a los creyentes como garantía y principio de inmortalidad. La cena no es por sí misma ese sacrificio, sino que es la comida de comunión, indefinidamente renovada, que se relaciona con la consagración que el Cristo hizo de sí mismo a su Padre a través de su muerte[58].

En el fondo la última cena del Cristo, en el cuarto Evangelio[59], donde no se habla de la institución eucarística, está más llena que en los Sinópticos del pensamiento de la cena cristiana y su relación esencial con la muerte del Cristo. Si se examina el conjunto de relatos y discursos que le conciernen, no se puede dejar de pensar que el evangelista quiso imaginar en la representación de esta comida el *ágape*, la comida de fraternidad que es todavía en su tiempo la cena eucarística, con la plenitud de significación mística y moral que lleva consigo. La descripción simbólica del lavado de pies[60] contribuye a esta enseñanza; la lección de caridad[61] tiene allí su lugar natural y la oración del capítulo XVII es una verdadera plegaria eucarística, imitada de la costumbre cristiana[62], cuyo modelo típico se cree que es. No hay ya acción de gracias sobre el pan y el vino, sobre los bienes de la tierra, sino acción de gracias por los bienes espirituales, por los dones de Dios en el plano de la salvación, como conviene al sacramento cristiano. Jesús mismo habla de ello como sacerdote soberano, que se ha consagrado a su obra, a la salvación de los predestinados, aceptando la muerte. Hay allí mucho más que un relato de institución; está el misterio mismo, celebrado y comentado con anticipación, y el Cristo aparece como exegeta y como fundador de la cena mística.

La doctrina de Juan acerca de los sacramentos está en armonía per-

[57] Juan, VI, 51. Paráfrasis de Juan de la fórmula paulina: "Éste (el pan) es mi cuerpo, que es para vosotros". Sobre este versículo y los siguientes véase *Le quatrième Évangile*, 241.

[58] Juan, XVII, 19. Cf. Bauer, 157; *Le quatrième Évangile*, 448.

[59] Juan, XIII-XVII.

[60] Juan, XIII, 1-20. Cf. *Le quatrième Évangile*, 382-394; Bauer, 129-130. Al bautismo y la eucaristía se alude al mismo tiempo en el vers. 10.

[61] Juan, XIII, 34-35. Cf. *Le quatrième Évangile*, 401.

[62] Cf. *Le quatrième Évangile*, 440-451.

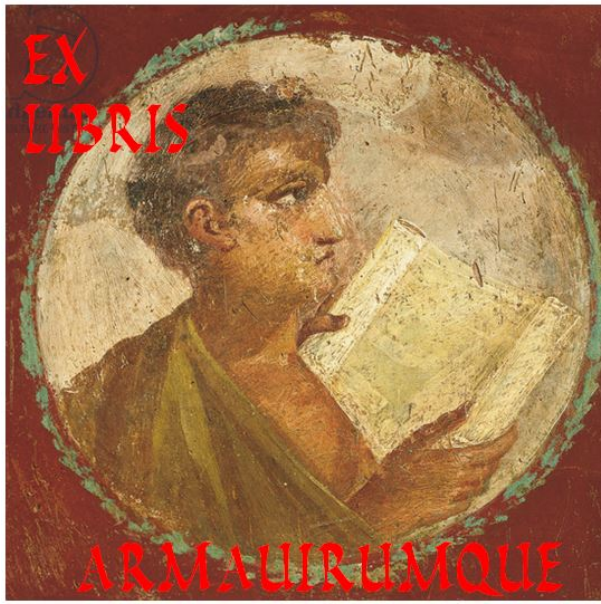
fecta con la cristología de la encarnación. Sólo se ha podido encontrarla contradictoria con respecto a la idea del culto en espíritu partiendo de una equivocación acerca de lo que el cuarto Evangelio entiende por culto "en espíritu y en verdad"[63]. Tal como el Cristo, todo Dios y espíritu, en la medida en que es Verbo, está realmente encarnado, se hace carne sin perder nada de su naturaleza espiritual, y la carne le sirve para la manifestación sensible de su gloria, también el culto en espíritu se encarna, por así decir, en los sacramentos en que obra el espíritu, y sigue siendo espiritual bajo los elementos sensibles que son el símbolo y casi el instrumento de su acción invisible. Sin duda la gnosis del cuarto Evangelio es más intelectual que la de Pablo; no concibe la salvación en forma de justificación, de redención, sino más bien como conocimiento verdadero, como iluminación; pero la verdad que salva es una verdad viviente, no el conocimiento abstracto de una metafísica divina; los sacramentos cristianos son expresión, manifestación y comunicación de ese conocimiento salvador, de esa vida contagiosa de inmortalidad.

Y estamos aquí en pleno misterio, en un misterio helenizado, más teñido de filosofía, menos cercano a las viejas mitologías orientales que el de Pablo, pero un verdadero misterio, que tiene sus ritos de salvación así como también su mito de salvación, correspondiéndose en un perfecto equilibrio. Nada es más característicamente griego o alejandrino que la idea del logos, el principio del simbolismo de Juan, ni hay una religión de misterio más típica que el cristianismo del cuarto Evangelio. Sin embargo la idea de la encarnación y los símbolos rituales con su interpretación son cristianos. El cristianismo se desarrolló como misterio a la manera de los misterios, penetrándose de su espíritu y apropiándose de algunas ideas de su filosofía mística. Pero no tenía conciencia de haberlos imitado, realmente no los había copiado. Se comprendió espontáneamente a sí mismo y se construyó a imagen de aquéllos.

No hay motivo para sospechar de la buena fe de los apologistas cristianos cuando dicen, como Justino[64] y Tertuliano[65], que el diablo imitó anticipadamente en los misterios paganos los ritos de las comunidades cristianas. El cristianismo naciente no había tomado los ritos mismos del paganismo, y si los fundadores del cristianismo los interpretaron en el sentido de los misterios, no fue por un préstamo deliberado de las ideas que tenían vigencia en la filosofía mística de la época y en los cultos de misterios. Pero, por otra parte, es muy evidente que los escritores eclesiásticos bien informados, en especial los dos que acabamos de citar, tuvieron un sentimiento muy claro de la estrecha relación que existía entre los ritos cristianos y los ritos de misterios, por ejemplo entre la eucaristía y las comidas místicas en el culto de Mitra. No es temerario comprobar hoy esta afinidad, reconocida y atestiguada por hombres

[63] Juan, IV, 23.
[64] I. *Apol.* 66; *Dial.* 70; *supr. cit.* pág. 156.
[65] *De praesc.* 40; *supr. cit.* págs. 138-140.

que sabían a qué atenerse sobre el hecho. El pensamiento de los Padres es que Jesús sólo realizó la obra de salvación que se atribuye a los dioses de los misterios, y que sólo instituyó los ritos verdaderamente eficaces de vida eterna; los misterios paganos son misterios de demonios, malas caricaturas del verdadero misterio, del misterio cristiano, que es el misterio de Dios. Hemos visto que, en el fondo, ya era éste el pensamiento de la Epístola a los Corintios.



Capítulo X

LA CONVERSIÓN DE PABLO Y EL NACIMIENTO DEL CRISTIANISMO [1]

Acabamos de ver cómo se injertó el misterio cristiano sobre el Evangelio de Jesús y de sus primeros fieles. Es más difícil captar cómo se formó el misterio en el espíritu y el alma de quienes lo construyeron. Pablo (o la literatura que nos ha llegado bajo su nombre) es para nosotros el tipo representativo de esos grandes artesanos, ya que desconocemos casi completamente a sus colaboradores y, en gran parte, hasta la vida íntima de las primeras comunidades entre los años 60 y 140. Pero estos testigos heroicos no eran hombres que se autoanalizaran para dar ejemplo edificante a la posteridad. Pablo no nos habla de sí mismo, ni sus Epístolas nos hablan de él para describir su pasado, su evolución religiosa y el trabajo de su pensamiento desde la época de su juventud hasta los tiempos en que organizaba sus comunidades de Asia menor y de Grecia y se preparaba a llevar su apostolado a Occidente. Por otra parte, el relato de sus misiones en los Hechos, por sólido que sea en su núcleo esencial, nos informa bastante mal acerca de su predicación y menos todavía acerca de la dinámica interna de su pensamiento. El relato de su conversión, aun cuando su historicidad no fuera dudosa, no tiene nada de estudio psicológico: es un puro milagro cuyos antecedentes desconocemos [2]. Debemos investigar pues, si es posible, las circunstancias de

[1] Recientes estudios sobre la vida de Pablo y sobre su conversión: C. Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, 1904; A. Deissmann, *Paulus, Ein kultur und religionsgeschichtliche Skizze*, 1911; P. Gardner, *The religious experience of Saint Paul*, 1911; H. Boehlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, 1913; W. Heitmueller, Zum Problem Paulus und Jesus, en "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", XIII, 1912, IV, 320-337; C. G. Montefiore, *Judaism and Saint Paul*, 1914; J. Weiss, *Das Urchristentum*, 1914; C. H. Watkins, *Der Kampf des Paulus um Galatien*, 1913; J. Wellhausen, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, 1914. Todos estos autores admiten la autenticidad sustancial de las principales Epístolas. La obra reciente de Delafosse se ha considerado más arriba, cap. VIII, n. 1.

[2] Sobre la crítica de los Hechos, ver Norden, *Agnostos Theos;* E. Preuschen, *Die Apostelgeschichte*, 1912; Heitmüller y Wellhausen, *supr.* n. 1, nuestro comentario, *Les Actes des Apôtres*, 1920.

esta conversión, y tratar de ver en los documentos que con ella se relacionan cómo nació y creció la fe del misterio cristiano en los convertidos que se proclamaban adeptos a Jesús, y, por último, cómo los que se supondrían depositarios de la auténtica tradición del Evangelio no pudieron rechazar enérgicamente el misterio, y qué ganó el Evangelio convirtiéndose en misterio. Pero aquí, como en los capítulos anteriores, una buena parte de lo que diremos acerca de Pablo se trasladará a los cristianos de las generaciones siguientes, que en todos los aspectos acabaron su obra.

I

"Si algún otro cree poder afirmarse en la carne" —escribía Pablo a los filipenses con respecto a sus adversarios judaizantes que sí se prevalían de "la carne", es decir de su origen israelita y de las ventajas que suponían relacionadas con él—, "yo bien podría hacerlo más: circuncidado al octavo día; israelita de raza" —que era el caso de todos los circuncisos—; "de la tribu de Benjamín, hebreo nacido de hebreos; fariseo en cuanto a la observación de la Ley; en cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia; con respecto a la justicia que es, según la Ley, de vida irreprochable. Pero lo que era provechoso para mí, por el Cristo lo consideré una pérdida. Y aún considero todo como una pérdida, con relación al bien eminente del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien todo lo he perdido, considerándolo como basura, para ganar al Cristo y ser hallado en él, provisto no de una justicia mía, que vendría de la Ley, sino de la justicia que (se obtiene) por la fe, la justicia que viene de Dios por la fe; para conocerlo" —no sólo de un modo especulativo, sino también experimentalmente—, "a él (Cristo) y la virtud de su resurrección, así como la comunión con sus sufrimientos, conformado a él en su muerte, para llegar, si puedo, a la resurrección de entre los muertos" [3].

La Epístola a los Gálatas dice lo mismo con respecto a una idea judaizante divulgada contra la que polemiza también la Epístola a los Filipenses: "Si quisiera aún agradar a los hombres" —forma delicada de designar a los que se oponen al autor, los hombres de quienes dirá que no les debe su Evangelio, y por consiguiente los antiguos apóstoles—, "no sería ya (verdaderamente) servidor del Cristo. Pues os declaro, hermanos, que el Evangelio por mí predicado no es asunto de hombre". No es una

[3] Fil. III, 5-11. Se puede dudar que Pablo, recordando su pasado de fariseo (v. 6), haya querido marcar el cambio que debió operarse en él para reconocer que Dios se había revelado a las gentes del pueblo, galileos pecadores (Dibelius, 59). El Pablo que habla aquí no insiste jamás sobre esa maravilla y no cree que los apóstoles galileos hayan comprendido tan bien el Evangelio. Lo que quiere significar es más bien la transformación del celador de la Ley en predicador de la salvación por la fe sin la intervención de la Ley. Nótese cómo insiste en todo este pasaje en la fe y el conocimiento místico, la γνῶσις. No piensa en destacar a los que conocieron a Cristo "*según carne*".

doctrina humana trasmitida a Pablo por otros hombres. "Pues no la he recibido de un hombre, ni (por un hombre) he sido instruido, sino por revelación de Jesucristo" [4], es decir, por una revelación de la que el Cristo era autor y no sólo objeto, y que constituye el Evangelio mismo que Pablo se alaba de no deber a ningún hombre, porque lo posee directamente del Cristo.

"En efecto, vosotros habéis oído hablar de la conducta que yo he tenido en otra época en el judaísmo, persiguiendo a porfía a la Iglesia de Dios y asolándola, más avanzado en el judaísmo que la mayoría de mis coetáneos en mi nación, y gran celador de las tradiciones de mis padres. Pero cuando a Aquel que me distinguió desde el seno de mi madre y que me llamó por su gracia, le plugo revelar a su Hijo en mí" —es decir revelármelo interiormente— "para que lo predique entre las naciones, de inmediato, sin tomar consejo de la carne ni de la sangre" —es decir, sin la menor consideración a mis antecedentes, a mi origen, a mi linaje, a las gentes de mi nación, a la opinión de todos los míos—, "sin ir siquiera a Jerusalén junto a aquellos que eran apóstoles antes que yo" —otra categoría de personas que no se confunde con el linaje y la nación, pero que sin embargo entra también en la "humanidad" a la que Pablo dice no deber nada, y a la que se precia de no tomar en cuenta— "partí hacia Arabia, luego volví a Damasco" [5]. De donde se deduce que Pablo estaba en Damasco cuando al comienzo tuvo su revelación, como dice el libro de los Hechos.

"Al cabo de tres años volví a Jerusalén para conocer a Pedro, y permanecí junto a él quince días. No vi a ningún otro apóstol excepto a Santiago, hermano del Señor. Lo que escribo, Dios me es testigo de que no es mentira" [6]. ¿Por qué Pablo deseaba conocer a Pedro? Habría que suponer que era para entablar relación con el jefe del primer grupo cristiano, al que se consideraba iniciador del Evangelio del Cristo resucitado. Lo llevaba pues una cierta inquietud de lo que podría llamarse ya la unidad cristiana; y si no pensaba de ninguna manera en hacerse investir nuevamente de su apostolado, ni siquiera en hacérselo reconocer, al me-

[4] Gál. I, 10. Pablo respondió primero al reproche que se le hacía de alivianar por política el Evangelio sacrificando la Ley. La cuestión, responde, es saber si es para ganar a los hombres o para agradar a Dios.

[5] Gál. I, 13-17. Lo que leemos, v. 15, acerca de la predestinación y de la vocación del Apóstol está en relación con su teoría general de la salvación; el v. 16 muestra que la vocación se operó en la revelación, la visión del Cristo inmortal, del Cristo-espíritu. Estamos, pues, aquí en pleno misterio.

[6] Gál. I, 18-20. Se podrían contar los tres años a partir del regreso a Damasco; pero parece que Pablo quisiera decir: sólo "después de tres años fui a Jerusalén", para completar lo que dijo antes: "Sin ir a Jerusalén... partí hacia Arabia". Pero este pasaje no carece de dificultades. Faltaba en el texto marcionita, ya sea porque Marción no lo conoció, ya sea porque lo suprimió; él no leía πάλιν delante de ἀνέβην en Gál. II, 1, ni tampoco Ireneo. Es preciso reconocer que I, 16-17, no hace prever esta visita a Pedro, que 22-24 la contradice más bien, y que II, 1-2 (abstracción hecha de πάλιμ) parecería introducir una primera entrevista de Pablo no sólo con la comunidad jerosolimitana sino con sus jefes.

nos no estaba ya preocupado por hacer valer la independencia de su vocación y de su actividad, ya que nadie había interferido en su obra.

"Luego fui al país de la Siria y de la Cilicia. Pero era desconocido de vista a las Iglesias de Judea que están en el Cristo" [7]. El relato de los Hechos [8] hace ir a Pablo de Damasco a Jerusalén y habla, al respecto, de esfuerzos por unirse a los fieles desconfiados, de una intervención de Bernabé ante los apóstoles, con los que Pablo se mostrará en Jerusalén, de predicaciones a los judíos helenistas, que por un complot habrían obligado a Pablo a alejarse. Nada de todo esto, incluida la intervención de Bernabé para introducir a Pablo ante Pedro y Santiago [9], parece compatible con las aseveraciones muy claras de Pablo. Todos los apóstoles y todos los fieles de Jerusalén lo habrían conocido si hubiera predicado en esta ciudad. Y se percibe bien, al leerlo, que jamás predicó en Jerusalén, que incluso no hubiera podido: los cristianos se hubieran unido a los judíos para no permitírselo. "Ellos sabían sólo que aquel que antes los había perseguido predicaba ahora la fe que en otro tiempo quiso destruir; y glorificaban a Dios a causa mía" [10].

"Luego, después de catorce años fui otra vez a Jerusalén, con Bernabé, llevando también a Tito conmigo. Fui allá por una revelación. Y les expuse el Evangelio que predico entre los gentiles; (lo exponía) en parti-

[7] Gál. I, 21-22. Según Hechos, IX, 30, Pablo habría ido de Jerusalén por Cesárea a Tarsos, donde más tarde Bernabé habría ido a buscarlo para llevarlo a Antioquía (Hechos, XI, 25-26). Lo que Pablo dice aquí de su predicación en Cilicia no se confunde con la misión relatada en Hechos, XIII-XIV, y que, si es histórica, debería ubicarse después del (segundo) viaje de Pablo a Jerusalén (Gál. II, 1).

[8] Hechos, IX, 26-29.

[9] El último redactor de los Hechos podría haber desdoblado este rasgo de Hechos, XI, 25, ya que en este pasaje está visiblemente preocupado por relacionar el apostolado de Pablo al de los Doce: bajo su patronato Pablo habría predicado en Jerusalén el Cristo a los judíos helenistas (cf. Clemen, *Paulus*, I, 212). El mismo redactor mostró al comienzo a Pablo predicando a los judíos de Damasco (Hechos, IX, 22). Sin embargo, ya que la colaboración de Pablo y de Bernabé en Antioquía es un hecho seguro, si la gestión de Bernabé con Pablo para llevarlo de Tarsos a Antioquía, era segura (no lo es mucho más que la delegación de Bernabé a Antioquía para la asamblea de Jerusalén, Hechos, XI, 22; cf. Clemen, I, 244), esta gestión podría explicarse por un encuentro anterior en Jerusalén. Pero hay posibilidades de que Bernabé también haya sido relacionado artificialmente con los Doce en Hechos, IV, 36; IX, 27; XI, 22. Gál. II, 9, da a entender que jamás tuvo más relación con los Doce que el mismo Pablo; en la realidad debió ser el principal de esos judíos de Chipre y de Cirene que fueron los primeros en predicar el Evangelio a los paganos de Antioquía, y cuya conversión se relacionaba con la predicación de Esteban y de los Siete, no con la de los Doce (Hechos, XI, 19-20). Es muy probable que Pablo, huyendo de Damasco, haya llegado espontáneamente a unirse a Bernabé en Antioquía, sabiendo que allí encontraría una acogida favorable entre los creyentes y un terreno fértil para su actividad. Véase *Les Actes des Apôtres*, 262-263, 422-426, 466-469.

[10] Gál. I, 23.

cular a los notables, para no correr o no haber corrido en vano"[11]. Por poca admiración que tuviese por los "notables", Pablo comprendía que su obra estaba gravemente comprometida si ellos la rechazaban totalmente; desde el punto de vista real y práctico, diga lo que diga acerca de su misión autónoma y su Evangelio revelado, no debía sentirse en estado y con derecho de organizar su cristianismo completamente separado de ellos. La continuación de su discurso muestra que la revelación que lo decidió a venir respondía a una necesidad moral. Se había cuestionado la legitimidad de su apostolado y de su enseñanza. Viene a defenderla pues, y por ello expone sus principios a los notables. El ardor de su estilo hace que el objeto preciso del debate se adivine sólo por lo que dice de las concesiones a las que no accedió.

"Pero Tito, mi compañero, no fue obligado, a pesar de ser griego, a hacerse circuncidar. (Sólo se trataba) de los falsos hermanos intrusos que se habían deslizado" —muy probablemente en las comunidades de Cilicia y en especial de Siria, sobre todo en Antioquía, donde Pablo había predicado en el último tiempo con Bernabé— "para espiar la libertad que usamos en Cristo Jesús" —es decir, el libre reclutamiento de paganos, sin ninguna exigencia con relación a la Ley judía—, "para esclavizarnos a esta misma Ley". " A éstos no les concedimos ni hora de obediencia, para que la verdad del Evangelio subsista entre vosotros"[12]. La cuestión

[11] Gál. II, 1. No sabemos si es preciso sumar estos catorce años a los tres del v. 18, y contar diecisiete años a partir de la conversión, o bien si hay que incluir los tres años en los catorce, suponiendo que Pablo conserva siempre el mismo punto de partida. La segunda hipótesis parece la más verosímil. La fecha de la conversión era la fecha capital en la vida del Apóstol, y es natural que relacione con ella los acontecimientos posteriores de su carrera. Otra razón no menos importante es que el total de diecisiete años, aunque se lo abreviara en un año o dos, suponiendo que los años contados no son completos, y que se pueden disminuir efectivamente seis meses o más sobre los tres y los catorce años, remitiría la conversión de Pablo a una fecha incompatible con la de la pasión del Cristo. La dificultad desaparece si consideramos a Gál. I, 18-20, como un agregado en la redacción. En esta (segunda) permanencia en Jerusalén Pablo trata con Pedro, Santiago y Juan; ahora bien, parece seguro que Juan murió en Jerusalén, al mismo tiempo que su hermano Santiago, hijo de Zebedeo (Hechos, XII, 1-2), por orden de Herodes Agripa, muerto él mismo en el transcurso del año 44. La redacción de los Hechos habrá sufrido retoques en el texto definitivo (hipótesis de E. Schwartz, admitida por muchos críticos. Cf. Preuschen, *Apostelgesch.*, 76; Wellhausen, 22; y para la cuestión de las fechas, Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne*, en "Revue de l'histoire des religions", mayo-junio de 1912). El viaje y la asamblea apostólica narrados en Hechos, XV, repiten innecesariamente la misión de Pablo y Bernabé, que está simplemente indicada en Hechos, XI, 30, en su verdadero lugar, antes de la mención del martirio de Santiago (y de Juan), y el relato del arresto de Pedro. Pero si el viaje de que hablan Gál. II y Hechos, XI, 30 (XV) tuvo lugar hacia fines del año 43 o a principios del 44, la conversión de Pablo no puede ubicarse más allá del año 30; si contáramos dieciséis o diecisiete años desde la conversión sería preciso ubicarla en el 28 ó 27, lo que la remitiría a una fecha anterior a la indicada en Lucas, III, 1, para el ministerio de Jesús.

[12] Gál. II, 3. Vemos así que se trataba de imponer universalmente la circuncisión a los paganos convertidos; pero los "notables" no tuvieron esta exigencia con

de la circuncisión sólo se pudo plantear a Tito en Jerusalén; pero los espías de que habla el Apóstol son los individuos que han venido a traer el desorden a Antioquía y a las nuevas comunidades helenocristianas, proclamando la necesidad de circuncidar a los paganos convertidos. Allí está el verdadero motivo del viaje del Apóstol a Jerusalén. Llevó a Tito consigo expresamente, como cristiano de la gentilidad. En Jerusalén "los notables" habrían podido reclamar la circuncisión de Tito para admitirlo en la sociedad de los fieles jerosolimitanos. Pero Pablo ni siquiera se vio obligado a hacer esta concesión porque "los notables" le dieron la razón en cuanto al fondo y al principio de su apostolado.

"En cuanto a los que eran notables —lo que podían ser no me importa, Dios no hace consideración personal—; los notables no me impusieron ninguna obligación, sino que por el contrario: cuando vieron que se me había confiado el Evangelio de la incircuncisión, como a Pedro el de la circuncisión —pues aquel que ha obrado en Pedro para la circuncisión, también ha obrado en mí para los gentiles—; y como reconocieron la gracia que me fue atribuida, Santiago, Cefas y Juan, a los que se consideraba como columnas, nos dieron la diestra a mí y a Bernabé (en signo) de comunión, para que nosotros fuéramos para los gentiles, y ellos para la circuncisión. (Pidieron) solamente que nos acordáramos de los pobres, cosa que siempre cuidé de hacer" [13]. Así algunos habían

respecto de Tito, para admitirlo en la reunión de los fieles. Las reclamaciones venían solamente de otras personas no calificadas. La frase del v. 4 está claudicante, hay algo sobreentendido, que Pablo olvidó decir preocupado por afirmar, v. 5, su resistencia a los falsos hermanos. Difícilmente se puede creer que el sentido sea: "A causa de los falsos hermanos... me rehusé a circuncidar a Tito" (Lietzmann, 235), pues Pablo no parece querer decir en absoluto que la cuestión general de la circuncisión se haya suscitado a propósito de Tito, y que por esta misma razón, por principio, se haya negado a hacer circuncidar a su compañero. Más bien supone que la cuestión de principio existía al comienzo, y prueba por el caso de Tito que no se había resuelto en el sentido de la obligación; si los notables hubiesen querido exigir la circuncisión de alguno, Tito en esas circunstancias habría sido el primero a quien se la hubieran impuesto. Como lo que se dice de los falsos hermanos se relaciona con sus enredos en las comunidades helenocristianas, Pablo debió comenzar su frase con la idea de decir que la cuestión de la circuncisión se había suscitado a causa de ellos, que él mismo había venido a Jerusalén para aclarar el asunto con los notables; y olvida decirlo, apurado como está por afirmar que jamás ha cedido ante este tipo de gente. También en el v. 6 Pablo comienza una frase que no alcanza a terminar. Algunos críticos admiten la circuncisión de Tito, apoyándose en la omisión de οἷς οὐδέ en algunos testimonios del texto, al comienzo del v. 5; pero ¿cómo podría Pablo vanagloriarse de haber salvado para el porvenir "la verdad del Evangelio, obedeciendo momentáneamente a los intrusos"?

[13] Gál. II, 6-10. La reflexión (v. 6) no tiene nada particularmente respetuoso. Pablo la hace desde su punto de vista "espiritual", y para expresar claramente que no se cree inferior en nada a esos "notables" que conocieron al Cristo "según carne": jamás necesitó del consejo de ellos. A pesar de la confusión de su discurso, opone claramente a los "falsos hermanos", que reclaman la circuncisión de todos los convertidos, frente a los "notables", que no piden nada parecido, ni siquiera para Tito, y que han hecho con él una especie de acuerdo. Dios, cuya virtud se ha manifestado suscitando y sosteniendo el apostolado de Pedro entre los circuncisos, tam-

pretendido oponerse a la predicación de Pablo, basándose más o menos en los apóstoles de Jerusalén; Pablo se dirigió hacia esos "notables" para ver qué pensaban y no precisamente para solicitar su aprobación. Por cierto que se les había objetado su condición de "notables", de "columnas", de discípulos personales de Cristo, de hermanos de Jesús (en especial a Santiago). Pablo declara no otorgar ninguna importancia a ese tipo de nobleza, y se considera a sí mismo como apóstol totalmente auténtico, a pesar de faltarle esas condiciones exteriores. Por otra parte, los notables le dieron la razón. En lugar de confirmar las murmuraciones de los falsos hermanos y reprobar la acción de Pablo, después de oírlo reconocieron que tenía la gracia y la capacidad para predicar al Cristo entre los gentiles, como ellos mismos hacían entre los judíos; admitieron que Pablo, Bernabé y sus convertidos del paganismo estaban con los apóstoles y los convertidos del judaísmo en la comunión del Cristo. Se consagró la distinción de los dos apostolados: ellos debían continuar predicando a los judíos, y Pablo y Bernabé a los paganos. La única obligación impuesta a los predicadores de los gentiles era no olvidar a los pobres de la comunidad jerosolimitana, particularmente reprimida sin duda. Pablo se cuida bien de no omitir este llamado a la generosidad de los helenocristianos, en tanto siempre tuvo cuidado de responder a él y era un testimonio del acuerdo ocurrido, así como de la entera confianza en él manifestada por los "notables".

Si el acuerdo de que se nos habla no se observó con fidelidad, fue por parte de los "notables". "Cuando Cefas vino (luego) a Antioquía, le resistí de frente porque él estaba condenado" [14] —por su propia conducta y la contradicción en que se ponía consigo mismo—, "pues antes que algunos (individuos) llegaran de parte de Santiago, comía con los gentiles" [15]. Pedro había llegado a Antioquía probablemente después de es-

bién ha originado la predicación de Pablo a los gentiles. La posición de Pedro como jefe de la evangelización entre los judíos parece evidente aquí, a pesar del papel importante que corresponde a Santiago en la comunidad de Jerusalén. Aunque Pablo, por otra parte, se ubica en el primer plano del apostolado entre los gentiles, podemos ver (v. 9) que la situación de Bernabé no era menos considerable de hecho. Pero no se entiende bien cómo podía admitirse entre las personas de que se trata, ni siquiera en teoría, en las circunstancias aludidas, una división tan radical de la clientela a convertir, o cómo Pablo la afirmaba a posteriori, si no se produjo algún arreglo. Una apreciación tal de los papeles apostólicos parece retrospectiva más que contemporánea.

[14] Gál. II, 11. Pablo no habla de su disputa con Pedro como de un hecho reciente, pero tampoco habla de ello como de un hecho muy cercano a las conferencias de Jerusalén. En el intervalo podemos ubicar la misión de Pablo y Bernabé, contada en Hechos, XII, 25-XIV, si queremos considerarla histórica. Pablo y Bernabé, contada en Hechos, XII, 25-XIV, si queremos considerarla histórica. Pablo y Bernabé a su regreso a Antioquía se encontraron allí con Pedro, y entonces se produjo la diferencia que se narra en Gál. II, 11. Este incidente, y no el motivo indicado en Hechos, XV, 36-41, habrá determinado la separación de los dos apóstoles. Véase *Les Actes des Apôtres*, 607-614.

capar a la prisión de Herodes Agripa y, como era natural en virtud del convenio concluido con Pablo, no tenía ninguna dificultad en tomar parte en las comidas de la comunidad helenocristiana, es decir, en la cena eucarística, la comida del Señor, pues aquí no se trata de relaciones civiles y de hospitalidad. La importancia que Pablo atribuye al hecho proviene precisamente de que la abstención de Pedro constituye una especie de excomunión con relación a los cristianos de la gentilidad. No se había previsto todo en la asamblea de Jerusalén. En todo caso, parece que Santiago, adhiriéndose al principio de la separación de los apostolados, se pronunció también en sí mismo, y no sin cierta apariencia de razón, por la separación de las comunidades, no admitiendo que un cristiano judío se dispensara de alguna obligación de la ley judía y no tuviera los mismos escrúpulos que los judíos no cristianos en lo concerniente a las relaciones con los paganos. Pero, si se cree a Pablo, esto era volver a cuestionarlo todo y forzar moralmente a los convertidos del paganismo a hacerse judíos recibiendo la circuncisión para permanecer en la comunión de sus apóstoles. Pedro, sin embargo, cedió a las advertencias de Santiago. "Cuando llegaron (estos mensajeros), se retiró y separó (de los paganos convertidos), temeroso de los de la circuncisión" [16], no sólo de los emisarios de Jerusalén sino de todo el partido que representaban. Lo que nos muestra cuánto se embrollaba la cuestión es el hecho de que Bernabé, que había acompañado a Pablo a Jerusalén para defender la causa de los gentiles, tomó entonces la misma actitud que Pedro, o cuando menos así se nos dice, pues todos los judíos de la comunidad habían hecho otro tanto.

"Los otros judíos se asociaron a su hipocresía, de modo que Bernabé se vio arrastrado por su ejemplo hipócrita" [17]. Pablo cree poder hablar de hipocresía porque todos aquellos a los que alude comenzaron por comulgar libremente con los gentiles, sin duda porque no tenían ningún escrúpulo, y cambiaron de actitud más que de parecer frente a las protestas de los judaizantes. Pero los argumentos de los judaizantes pudieron impresionarlos y la cuestión podía no estar tan clara para ellos como para Pablo. Éste, por otra parte, cuenta muy sumariamente la disputa, y según la significación que ésta tenía para él en el tiempo en que escribió su carta a los gálatas. Si querella sólo a Pedro es quizás porque la secesión de este "notable" determinó la de los otros. "Cuando vi que no mar-

[15] Gál. II, 12. No es por nada que Pablo dice "de Santiago", y no "de Jerusalén". Los emisarios vinieron de parte de Santiago, enviados por él para morigerar a Pedro. Pero tampoco aquí la situación histórica está clara: se diría que en la comunidad de Antioquía había solamente incircuncisos, cuyos misioneros, judíos de origen, incluso Bernabé, se separaron a ejemplo de Pedro. Ahora bien, el primer núcleo de la comunidad era de circuncisos, y no parece que Pedro y Bernabé hayan exigido con posterioridad la circuncisión de los paganos convertidos.

[16] Gál., II, 12.

[17] Gál. II, 13. Esta observación tiende a mostrar que sobre todo Bernabé se contradecía a sí mismo, después de evangelizar a los paganos en las mismas condiciones que Pablo.

chaban derechamente según la verdad del Evangelio, dije a Pedro en presencia de todos" —es decir, delante de toda la comunidad reunida, porque Pedro no había roto toda relación con los gentiles pero se abstenía solamente de su eucaristía—: "Si tú, que eres judío, vives como pagano y no como judío, ¿cómo quieres forzar a los paganos a hacerse judíos?"[18] Según él era preciso elegir entre proclamar abiertamente la necesidad de la circuncisión para la salvación, observar uno mismo la Ley al modo de los fariseos e imponerla a los convertidos de la gentilidad, o bien no tratar a estos últimos como cristianos de calidad inferior, de quienes un "notable" que se respeta no puede ser comensal en la comida del Señor.

Nada nos hace pensar que Pedro se haya rendido a estas razones. La existencia en Corinto de un partido de Pedro nos hace suponer más bien que el apóstol de los circuncisos jamás compartió totalmente los puntos de vista de Pablo. Pero no es menos cierto que Pablo jamás fue un judaizante intransigente, y que Bernabé no se convirtió en tal. Pablo se separó de ellos y llevó a cabo sus misiones según su parecer, pero ellos jamás impusieron la circuncisión a los paganos convertidos. El cristianismo pudo propagarse y vivir gracias a la clientela de prosélitos incircuncisos.

Y esto es lo que se cree saber con mayor certeza acerca de las relaciones de Pablo con los primeros fieles de Jesús: resultaría de ello que la influencia de la primitiva tradición evangélica debe haber sido bastante limitada, no sólo sobre su conversión sino también sobre su formación cristiana y su predicación apostólica.

En cuanto a la conversión debe haber sido súbita y fortuita en apariencia, como lo cuentan los *Hechos*, pero no probablemente en las condiciones que este libro indica. Pablo se convirtió en Damasco después de haber perseguido durante algún tiempo con ardor a "la Iglesia de Dios". El carácter de esta fórmula no permite determinar si Pablo ejercitó su celo contra una o varias comunidades. Por otra parte el relato de los *Hechos* que le hace participar en el martirio de Esteban, pedir y recibir una delegación oficial del gran sacerdote para aprisionar a los cristianos de Damasco, parece en contradicción esencial con la Epístola a los Gálatas, es decir con Pablo mismo, con una tradición que parece más consistente que los relatos de los *Hechos*. La delegación del Sanhedrín parece ser una imposibilidad histórica; el redactor de los *Hechos* la habrá imaginado con la participación de Pablo en el martirio de Esteban, para relacionar la historia de la conversión de Pablo con la de la primera comunidad[19]. Pablo no tenía otra misión que la de su celo,

[18] Gál. II, 14.

[19] Heitmüller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, 327-328. Las indicaciones referentes a Pablo son un agregado del relato concerniente al martirio de Esteban y sus consecuencias, en Hechos, VII, 58, VIII, 3. También en IX, 1-2, el mensaje pedido al gran sacerdote parece un preámbulo artificialmente ubicado antes del relato de

pero parece que consagró al comienzo tanta actividad para combatir la fe de Cristo como la que aplicó luego para servirla.

No podríamos decir cómo conoció esa fe. El motivo por el que emprendió una campaña de oposición y de represión contra la propaganda cristiana que comenzaba, sólo puede deducirse de la semblanza que hace de sí mismo: era más celoso de la Ley que nadie. El cristianismo naciente le habrá chocado en sus convicciones de judío estrechamente ligado a la tradición de los fariseos. Podría asombrarnos que el cristianismo de Santiago, de Pedro y de Juan, le haya parecido tan subversivo para el judaísmo. Pero éste no es el cristianismo que conoció en un principio. Aunque deba tomarse con cuidado, el relato de los *Hechos*, al mencionar a Pablo a propósito de Esteban y de la propagación del cristianismo helenizante, se inspira en la realidad. Pablo se opuso con furor a los primeros ensayos de propaganda cristiana que se producían bajo las apariencias del judaísmo fuera de Judea. ¿El desarrollo de la nueva secta vino a inquietarlo en su país natal de Tarso? No obstante, se puso sobre la pista de los innovadores y los perseguía en Damasco cuando el Cristo lo ganó mediante lo que a él le pareció una revelación del Cristo mismo [20].

---

la visión, abstracción hecha de la inverosimilitud y la vaguedad del dato de que se trata. Este preámbulo es de la misma mano que VII, 58 *b*; VIII, 1 *a*, 3. Cf. Wellhausen, 14, 16; y véase *Les Actes des Apôtres*, 350, 357-358, 387-390.

[20] Según Heitmüller, 329, Pablo sólo habría conocido el cristianismo en Damasco, adonde hay que suponer que habría llegado por algún motivo distinto de su celo religioso. Para situar históricamente la conversión de Pablo hay que tener en cuenta el dato de Hechos, XI, 19, que se funda en una buena tradición (Preuschen, 72); ahora bien, se dice allí que la persecución que sufrió Esteban tuvo por efecto la dispersión de los cristianos (los del grupo helenizante solamente, por lo que se puede juzgar; cf. Wellhausen, 14) fuera de Jerusalén, y un cierto número de ellos fueron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía; en esta ocasión debió llegar el Evangelio a Damasco. Las indicaciones de la noticia nos remiten así a una época anterior a la conversión de Pablo. No es imposible que la nueva de esta propaganda haya encontrado a Pablo en Tarso. En todo caso, se convirtió en Damasco, y probablemente en Damasco persiguió antes a "la comunidad de Dios". Lo que cuentan los Hechos, XI, 20-22, con respecto a su predicación en Damasco no es menos sospechoso que lo que se dice en Hechos, IX, 29, de su predicación en Jerusalén. Los tres relatos de la conversión en los Hechos (X, 1-19; XXII, 3-21; XXVI, 4-18) están suficientemente cargados de contradicciones para que se los puedan considerar libres variantes de una misma ficción (véase *Les Actes des Apôtres*, 384-387), construida sobre los simples datos de las Epístolas, según relatos similares, cuyo tipo no era puramente cristiano, ni judío, ya que en un punto muy importante, la visión simultánea de Ananías y de Pablo, los Hechos (IX, 10-12) presentan una coincidencia con las condiciones fijadas para el llamado de los candidatos en los misterios de Isis (cf. *supr.* págs. 93-95) que no puede ser fortuita. Por otra parte, parece arriesgado ver (con Preuschen, 57) en los tres días que Pablo pasó en Damasco sin comer ni beber, según se dice (Hechos, IX, 9), una preparación para el bautismo, es decir, un rasgo imaginado según la costumbre eclesiástica. Este hecho no se dice con relación al bautismo (mencionado más adelante, v. 18), sino como rasgo característico del estado extraordinario que siguió a la visión. Tampoco se dice que Pablo haya ayunado por motivo religioso, sino que permaneció tres días privado de la vista y sin probar alimento. El autor de los Hechos ha querido presentar la ceguera pasajera de Pablo y la incapacidad que tiene para tomar nada, como consecuencias

Se descarta con esto una de las grandes dificultades que presenta, histórica y psicológicamente, la conversión de Pablo. No se concibe sin esfuerzo, y muchos se niegan a admitirlo, que Pablo se haya convertido a la fe de un predicador judío contemporáneo, considerándolo como manifestación de un ser divino que habría bajado del cielo para salvar a los hombres haciéndose crucificar. La cosa sería, en efecto, difícilmente concebible [21] si Pablo hubiese conocido personalmente a Jesús; pero todo hace suponer que jamás lo vio. Ni siquiera oyó hablar de Cristo a los primeros testigos, sino a los judíos de la dispersión o a los prosélitos del judaísmo ganados para la nueva fe, pero bajo una forma ya algo helenizada, gente toda ésta para la cual el Cristo comenzaba a no ser ya el Mesías judío sino "el Señor" y a penetrar en mayor o menor medida en la esfera de la divinidad [22]. Comprobado ese hecho, la dificultad de representarse la conversión de Pablo no sólo retrocede sino que parece disminuir o desaparecer inclusive. En efecto, la existencia de esos intermediarios entre la fe de Santiago, por ejemplo, y la de Pablo no es dudosa, y testigo de ello es Bernabé. Ahora bien, estos intermediarios no se ubican sólo teóricamente, desde el punto de vista de la creencia entre el primer grupo creyente y el Apóstol de los gentiles, sino que ocupan esa

físicas de la visión; por eso observa, como la cosa más natural del mundo, que Pablo después de su bautismo comió y estuvo bien (v. 19). La ceguera no aparece como símbolo de la incredulidad de Pablo, ni la curación de esta ceguera como símbolo del bautismo, que era un φωτισμός. Sólo después de la visión (v. 8), cuando cree o está muy cerca de creer, se da cuenta de que es incapaz de guiar su marcha, y antes de ser bautizado recobra la vista (v. 18); no se da a entender que se haya vuelto ciego por haber visto la "gloria" del Cristo, sino que fue derribado por la luz celeste como podría haberlo sido por un relámpago; estos rasgos están entonces muy mal dispuestos para el simbolismo que se querría encontrar en ellos (contra Preuschen, *loc. cit.*). Si la ceguera tiene una significación simbólica, no es como imagen de una incredulidad que ya desapareció, sino como castigo apropiado para esta incredulidad anterior, que sólo ha cedido frente a un milagro (cf. XIII, 11). En todo caso es arbitrario alegar (con el mismo, 58) contra la intervención de Ananías, que la conciencia apostólica de Pablo excluye todo intermediario humano en su conversión, y que él pensaba sobre el bautismo de muy distinto modo que el autor de los Hechos. I Cor. I, 17, no prueba nada al respecto; Pablo mismo (Rom. VI, 3; I Cor. XII, 13) da a entender que estaba bautizado, como todo cristiano, y bautizado en el espíritu. Alguien lo bautizó ¿por qué no pudo ser Ananías? El Apóstol no le debería por ello su Evangelio. Aunque Pablo hubiera sido desde el instante de su conversión tan "espiritual" como parece haberlo sido luego, siempre habría tenido necesidad de un cristiano que le dijese "qué debía hacer" (Hechos, IX, 6) para entrar en la comunidad cristiana. La autonomía de su conciencia apostólica, que no se podría transformar tan pronto en materia de reflexión para Pablo mismo, no se cuestiona en este asunto. El personaje de Ananías no es más sospechoso que el resto del relato, sino que lo es en la misma medida, porque el conjunto del relato es una ficción.

[21] Sería arriesgado declararla imposible. Lo que el autor del cuarto Evangelio hace decir a Jesús, lo que los Hechos, VIII, 10, cuentan de Simón el Mago, da la medida de qué era "posibilidad" en esos tiempos. Un hombre que dijera ser la sabiduría o el poder de Dios encarnados podía encontrar adeptos.

[22] Cf. *supr.* págs. 180-185.

posición históricamente; Pablo se relacionó con estos prosélitos de espíritu más amplio, primero para arrojarlos de las sinagogas y perseguirlos, luego para unirse a su obra y retomarla con mayor amplitud y, según parece, originalidad [23].

Pablo debe haber tenido entonces tan sólo una impresión atenuada de la personalidad histórica de Jesús, por cercana que haya sido a él en el tiempo. En cierta medida se le puede creer cuando dice que nada debe a los primeros discípulos, que no se formó en su escuela. En un sentido, antes de su conversión al Cristo estaba más cerca de Santiago y los judaizantes que luego, cuando él mismo hizo profesión de cristiano. Judío como era, no se convirtió al mesianismo de Jesús, sino que salió del judaísmo de un salto para entrar en la religión del Cristo, sin adoctrinarse de otro modo acerca de lo que Jesús había hecho o enseñado, y se limitó a saber o más bien a creer que éste había muerto por los pecados de los hombres y resucitado para su salvación.

Seguramente no estaría al día siguiente a su conversión, ni tampoco quizás más tarde, en situación de producir toda la teología que desarrolló en las Epístolas a los Romanos, a los Gálatas, a los Corintios. Pero, al convertirse, bien pudo dar un adiós completo al judaísmo estrecho y haberse sentido llamado a abrir a los gentiles el reino de Dios. Esto es lo que significan en general las Epístolas, y su contenido al respecto, aunque viene de un hombre que tuvo visiones, no es pura visión. Desde el principio Pablo predicó el Evangelio a los paganos, porque el Evangelio le pareció hecho también para ellos. En cierto modo Pablo no debe ni este Evangelio ni su fe a los apóstoles de la primera hora, a quienes no conoce. Más tarde hizo que éstos se lo admitieran como conveniente para los paganos; luego encontró una hostilidad que se apoyaba en los apóstoles y que ellos favorecieron de un modo u otro. No sólo hay que explicar entonces psicológicamente la conversión de Pablo, sino que es menester dar una explicación histórica a su conversión, o más bien a la conversión del mesianismo en misterio cristiano.

II

Entre las cualidades espirituales que se deben reconocer a Pablo y a los grandes adeptos de la fe cristiana durante el período heroico de su fundación, hay que poner en primer plano una aptitud singular para apropiarse de las ideas que combatían. Por otra parte podemos creer a Pablo cuando se jacta de haber sido celoso entre los celosos de las tradiciones nacionales. Haya frecuentado o no las escuelas de Jerusalén [24], recibió la for-

[23] Cf. Heitmüller, 326.

[24] Hemos visto que para los sucesos anteriores a la conversión el testimonio de los Hechos es lo menos seguro posible. Lo que leemos allí acerca de las relaciones de Pablo con Gamaliel está dentro de un discurso que muy probablemente pertenezca al último redactor; el Apóstol cuenta allí sus antecedentes como los compren-

mación rabínica y está penetrado a fondo por ella. De allí viene su lógica extraña, sutil, embrollada, verbal, tal como su método de exégesis, que sigue siendo el mismo cuando interpreta las *Escrituras* en favor del cristianismo y contra el judaísmo legal. Sus conocimientos literarios casi no van más allá de las *Escrituras*, que es probablemente el único libro que se dedicó a estudiar [25]; Pablo no debe haber oído a otros maestros excepto los doctores de la Ley, sea pesando gravemente huevos de mosca en balanzas de tela de araña, o bien discutiendo los problemas más serios de la teología y la moral bajo la misma forma de argumentación escolástica, de tal modo que tenían el aire de otorgar gran importancia a las fruslerías y muy poca en cambio a los problemas capitales, muy ansiosos de la verdad, en el fondo, y a veces mucho más accesibles a las ideas de afuera de lo que se podría suponer a primera vista por el particularismo de su existencia y su lenguaje.

Es que el judaismo de esa época se abría al proselitismo, y no podía ganar a los paganos sin hablarles, sin discutir sus ideas, sin tomar algo de ellas. Pablo no había nacido en Palestina sino en Tarso [26], donde creció y debe haber pasado casi todos los años anteriores a su conversión. Nació pues en un país pagano, en un medio de sincretismo religioso. Sobre el viejo culto nacional, emparentado con las antiguas religiones de Siria y Asia Menor, se habían injertado las divinidades helénicas, y también se introdujeron otros cultos orientales, especialmente el de Mitra, uno de cuyos centros principales era la Cilicia, a principios del Imperio Romano [27]. Jamás se dio tiempo Pablo para observar qué impresiones producían esas religiones paganas sobre su espíritu, y no lo dice en

---

de ese hagiógrafo, y llega a recordar al gran sacerdote y a sus auxiliares la famosa comisión que habría recibido, de perseguir a los fieles de Damasco, como si el mismo gran sacerdote y los mismos asesores estuviesen todavía allí para dar testimonio de ello (Hechos, XXII, 1-5). El mismo redactor que hace que Pablo asista al martirio de Esteban siendo "joven", bien pudo hacerlo del mismo modo discípulo de un rabino célebre, en esa misma ciudad de Jerusalén, sin tener ningún dato, tal como pone en boca de Gamaliel mismo un discurso referido a los comienzos de la predicación apostólica, cuya existencia y contenido sólo pudo conjeturar (Hechos, V, 34-39). El redactor atribuye a Gamaliel el discurso que, según su parecer, debía ser en esa circunstancia el de un judío prudente y piadoso, tal como en caso análogo atribuirá a Galión las ideas que juzga convenientes para un magistrado pagano, arbitrando con toda equidad y sabiduría política las querellas entre judíos y cristianos (Hechos, XVIII, 14-15; cf. *Les Actes des Apôtres*, 284-292, 700-703, 811-819).

[25] Cf. Deissman, *Paulus*, 38-39, 69, en que Pablo recibe el nombre de "un piadoso judío de la Biblia de los Setenta". Ha leído el libro de la Sabiduría, si es él quien lo ha utilizado en la Epístola a los Romanos (ver sobre todo Sab. XII, 27-XIII, 9 y Rom. I, 18-28). Cf. Norden, 128, n. 1; Clemen, *Paulus*, II, 69.

[26] Sobre Tarso véase especialmente Boelig, *supr. cit.*

[27] Cumont, *Mystères de Mithra*, 28. Clemen, *Einfluss*, 11, dice que es simplemente posible haya tenido un lugar de culto en Tarsos en tiempos de Pablo. Pero importa poco que haya existido un *mithreum* en la campaña vecina a Tarsos, a una legua o a cuatro. Ni las doctrinas generales de la religión persa, ni Ormazd, ni Mitra, ni la existencia de sus misterios se desconocían en Tarsos en época de Pablo. Cf. Boehlig, 90-93.

ningún lugar. Su orgullo de judío lo dispensaba de prestar gran atención a esto; no estuvo tentado de observarlas por un sentimiento de curiosidad; tampoco debió estudiarlas; por cierto que hubiera tenido escrúpulos de leer sus textos rituales, si hubieran existido [28]. Pero como los demás judíos de su tiempo, en especial los de la dispersión, conocía el paganismo por la costumbre común de la vida y por la frecuentación de los paganos. Apóstol del judaísmo antes de serlo del Cristo, Pablo conoció del paganismo circundante lo que pudo captar en sus relaciones con los paganos y discutiendo con ellos. Debe haber conocido sobre todo el espíritu, y de él se había impregnado sin darse cuenta.

Hasta estos últimos tiempos muchos críticos protestantes han considerado la conversión de Pablo como el caso de un teólogo ortodoxo de los más intransigentes, que por la fuerza de sus experiencias íntimas se convirtió en liberal descubriendo que la única garantía de salvación estaba en la fe, en la bondad de Dios, que había revelado la misión del Cristo; sólo que en lugar de tener directamente confianza en esta bondad, como exhortaba el Evangelio de Jesús, Pablo habría concebido, bajo la influencia de ideas que la mayoría de los críticos aludidos se niegan aún a considerar extrañas a la tradición judía anterior, su sistema de la justificación por la fe en el Cristo, muerto y resucitado para la salvación de los hombres. Pero el tipo de evolución que se manifiesta en las Epístolas es de otro carácter. Se ha considerado como resultado de largas observaciones psicológicas lo que dice la Epístola a los Romanos, por ejemplo, referente al reino del pecado en la carne y la incapacidad congénita para hacer el bien, de la que el hombre se salva por la gracia de Dios en el Cristo Jesús [29]. No se ha advertido que estas pretendidas experiencias son parte integrante de un sistema teológico al que se asignó poco valor, y que, en la medida en que corresponden a una realidad, debería reconocerse que esas experiencias sufrieron en cierto modo la influencia de creencias anteriores y se amoldaron, por decirlo así, a una tradición religiosa; se ha hecho de Pablo un alma inquieta a la manera de Lutero, y que habría encontrado la paz en las mismas condiciones [30].

La conjetura —pues es sólo una hipótesis— parece enteramente gratuita. Pablo jamás declara que no se halle a su gusto bajo la Ley, que tenga angustias de conciencia antes de convertirse, que haya juzgado insuficiente la garantía de salvación que le ofrecía la fe de los fariseos, esa fe que era la misma fe de Jesús, pues esperaba de la bondad de Dios

[28] Según Reitzenstein, 59, 209, Pablo habría leído e incluso estudiado literatura religiosa del mundo helenístico. En varios lugares sus Epístolas hablan esa lengua; pero para ello no era preciso leer esos libros, y muy raramente se puede entrever allí el conocimiento especial de algún culto pagano. No es fácil imaginarse a Pablo leyendo libros paganos para llenar las necesidades de su apostolado. Incluso los primeros apologistas parecen poco versados en la lituraetura religiosa del paganismo.

[29] Rom. VII.

[30] La observación es de Wrede, *Paulus*, y todavía no acabó de asombrar a los teólogos de la Reforma (cf. Gardner, 28).

el advenimiento de su reino, el cumplimiento de sus promesas a Israel, la dichosa inmortalidad de los justos, y no desconocía la misericordia divina. Ésta es la fe que no contentaba a Pablo; pero si no se mantuvo dentro de ella, no es quizás porque no haya encontrado allí una garantía de perdón y salvación. No parece que haya sospechado antes de su conversión la falta de esta garantía. Después de su conversión, que le hace hallar en el Cristo al Salvador universal, acusa a la Ley y la declara inútil para la salvación, si es a él a quien debemos la gnosis de salvación que se desarrolla en la Epístola a los Romanos; pero es que llegará a concebir la salvación de modo distinto que la generalidad de los judíos y que el mismo Jesús. La salvación ya no es para él la llegada del Mesías en su reino sobre un Israel justo e inmortal, sino la comunión en un Salvador divino que saca a cada creyente del cenagal de este mundo para asociarlo a su gloria inmortal. Dentro de esta hipótesis la conversión de Pablo habrá sido algo muy distinto de la solución de una ansiedad interior, largamente incubada, sobre el tema de la justificación. Si esta conversión se preparó, en él o en otros, como sucedió, fue por un trabajo mucho más complejo que el que se habría producido en un alma solitaria, absorbida por la contemplación de sí misma, que medía ansiosamente todos los días la distancia entre su ideal de justicia y la realidad de su conducta, y acababa creándose una religión para su necesidad. Supuesto que un caso similar se haya producido alguna vez en la historia, no es el que aquí nos ocupa.

Si el problema de la salvación constituyó muy tempranamente una gran preocupación para Pablo y otros predicadores cristianos, lo fue mucho menos como asunto personal que como asunto ligado a su religión, a la propagación de ella, y puede decirse que al interés religioso del mundo en que vivían. El papel de Pablo antes de su conversión muestra que había nacido apóstol. Antes de predicar la fe del Cristo, ejercía un apostolado anticristiano; y esta polémica ardiente no era su primera actuación. No se habría lanzado impetuosamente a esta campaña para la defensa de la tradición judía si no se hubiese visto ya arrastrado a trabajos parecidos. ¿Es temerario suponer que trabajaba entre los gentiles para atraerlos al judaísmo legal, y que estaba así familiarizado con las ideas que tenían difusión en los medios paganos, no en los más esclarecidos ni en los más bajos, sino en los medios populares? De ese modo pudo él comprender, y otros como él, que las esperanzas judías sólo interesaban verdaderamente a los judíos y que el interés religioso de los gentiles estaba en otra parte. También entre ellos existía la preocupación de justicia hacia los hombres, de piedad hacia la divinidad, pero no había esta especie de orgullo religioso que daba a los judíos la seguridad de ser los depositarios de una revelación superior y el pueblo elegido entre todos los pueblos por el Dios del universo; el fiel iba sin temor hacia tal divinidad bienhechora y caritativa, que lo hacía sentir regenerado, purificado, seguro de una inmortalidad dichosa. El judaísmo riguroso ejercía poca atracción sobre las almas ubicadas en esta corriente

de fe religiosa. Pablo comprendió más bien por las experiencias hechas sobre los demás, que el judaísmo estricto no respondía a las condiciones de una propaganda universal. Pero no lo comprendió de entrada. Primero captó las ideas comunes y las aspiraciones de los paganos; lo que percibió fue su resistencia a las ideas propiamente judías y su repugnancia a aceptar el yugo de la Ley. Continuaba mientras tanto sirviendo a la Ley y al judaísmo, sin imaginar aún que se pudiera inculpar de insuficiencia o de error a la tradición religiosa que defendía. Otros después de él, paganos simpatizantes con el judaísmo y convertidos al cristianismo, hicieron experiencias más completas.

Pablo todavía era, quería ser, el más ardiente de los fariseos cuando conoció la propaganda cristiana. Las primeras relaciones e informaciones que tuvo provocaron su indignación y un recrudecimiento de su fanatismo judío. Tal como hemos hecho notar antes, el sentido judaico de Pablo no se volvió contra la fe de los primeros discípulos, sino contra el Evangelio ya helenizado, o cuando menos un poco adaptado al helenismo. El libro de los *Hechos,* a pesar de los artificios de redacción que alteran la fisonomía de sus fuentes, deja entrever, en efecto, tres etapas en la predicación evangélica: hubo primero el grupo estrictamente palestino de los primeros fieles, que predicaba en Jerusalén la fe de Jesús resucitado, Mesías que iba a venir; hubo después, también en Jerusalén, un grupo de judíos helenistas que aceptó esta fe, pero sin duda ampliándola un poco, pues parece que se constituyó fuera del grupo primitivo, bajo la dirección de otras personas, y que suscitó contra sí iras y odios más vivos que el grupo precedente. Sus miembros, sin embargo, predicaban sólo a los judíos; pero se le reprochaba a Esteban haber dicho que Jesús, al volver como Mesías glorioso, aboliría el templo y la Ley. Esto es, por lo menos, un índice de sus tendencias. Los miembros del segundo grupo, disperso por la tormenta en que sucumbió Esteban, llevaron el Evangelio fuera de Jerusalén, a Samaria, a Fenicia, Chipre, Antioquía y, no temamos decirlo, a Damasco [31]. Aquéllos siguieron predicando sólo a los judíos. Pero al cabo de cierto tiempo hubo en Antioquía quienes se animaron a predicar a los paganos y obtuvieron mucho éxito, pues no pretendían someter a los paganos al yugo de la Ley y los dispensaban de la circuncisión [32]. No es absolutamente seguro, pero sí muy probable, que esta fundación de una comunidad helenocristiana en Antioquía sea anterior a la conversión de Pablo [33]. El hecho es significativo, pues esos predicadores eran judíos

[31] Cf. n. 20.

[32] Hechos, XI, 20-21, véase *Les Actes des Apôtres*, 460-471.

[33] Lo que se dice, Hechos, XI, 25-26, de Bernabé cuando va a buscar a Pablo a Tarso, no debe tomarse como un dato histórico (véase esp. págs. 217-218), puesto que Pablo llegó a Antioquía cuando la comunidad helenocristiana se había fundado ya. Hay que notar que él, como último llegado, es el quinto en la lista de profetas y doctores que tenía la comunidad de Antioquía, según Hechos, XIII, 1. Se puede ver allí que la teoría de la justificación por la fe sola y las pretendidas experiencias psicológicas de Pablo, de que antes se ha hablado, no eran indispensables de ningún modo para que los judíos helenizantes realizaran el cristianismo sin la Ley.

de origen como Pablo y obraron independientemente de él. No había sido necesario un milagro para llevarlos al Cristo y a la idea de evangelizar a los paganos.

Es que todos estos judíos helenistas tenían un espíritu más abierto que Pablo antes que adoptaran la fe del Cristo, y lo habían adecuado, antes que él, a un ideal religioso más amplio que el del judaísmo farisaico. Con ellos tropezó Pablo y contra ellos se rebeló al comienzo; finalmente se unió al Evangelio de éstos mismos, sólo que interpretándolo a su modo, como éstos lo habían hecho con el mensaje apostólico [34]. Pablo recibió su Evangelio y quizás lo resumió en la primera Epístola a los Corintios, cuando escribe a propósito de la resurrección: "Os he trasmitido en primer lugar lo que me fue enseñado a mí mismo, que Cristo murió por nuestros pecados, según las *Escrituras*, que fue sepultado o, que resucitó al tercer día, según las *Escrituras*, y que se apareció a Cefas", etcétera [35]. Estos judíos convertidos atribuían pues a la muerte de Cristo una significación para la salvación de los hombres. Pero el Pablo que expone en otro lugar una gnosis de redención, no podría jactarse de haber recibido su Evangelio del Cristo, si ellos le habían enseñado su teoría. Por otra parte la mención de las *Escrituras* muestra que se trata, en el pasaje citado, de aplicación de textos bíblicos y no de concepciones sistemáticas. Nada es más fácil que comprender lo que se leía en Isaías acerca del justo vinculándolo con la pasión del Cristo, sufriente porque Dios le había cargado con las iniquidades de su pueblo [36]. Se comprende así a la pasión como expiación moral, sin la idea de víctima expiatoria que Pablo aplicará en todo su rigor al Cristo. Para estos cristianos que no fueron discípulos de Jesús, el Cristo era ya "el Señor" [37], y este nombre significaba para ellos más que el de Mesías. Hemos visto que muchos de ellos estaban dispuestos a abrir de par en par a los paganos las puertas de la salvación.

Es preciso, pues, representarse a Pablo frente a este cristianismo, con su alma ardiente, su imaginación sobreexcitada, con las impresiones diversas de su vida anterior acumuladas en el fondo de su espíritu. No se exagera nada diciendo que la nueva doctrina lo empujó al comienzo al colmo de la exasperación, ya que chocó con sus sentimientos judíos. Todo en ella debía desagradarle: el Mesías crucificado, las libertades que se tomaba respecto a la Ley, la condescendencia para con los paganos. Pero también todo debía interesarle e inquietarlo vivamente, pues sólo a partir de su encuentro con el cristianismo se puede hablar de inquietud

[34] Cf. Heitmüller, 330-337.

[35] I Cor. XV, 3-5. Todo el pasaje (1-11) es instructivo en cuanto a que Pablo no habla aquí como un "espiritual" que tiene su Evangelio propio, sino que resume la enseñanza de los que predican el cristianismo entre los paganos, y que son apóstoles como él, no sus discípulos.

[36] Is. LII, 13-LIII. Nótese que Pablo no fundamenta de ningún modo sobre este texto su teoría de la redención.

[37] Cf. Heitmüller, 333.

religiosa con algún fundamento. El cristianismo aportaba una solución nueva a problemas que él consideraba resueltos, pero que ahora se planteaban a su pesar, dentro de su espíritu, con particular agudeza. Si recorrió las sinagogas para detener la propaganda cristiana, debe haber encontrado predicadores del Evangelio y discutido con ellos. La cuestión del Cristo y de su papel, la de la salvación y sus condiciones, tanto para los judíos como para el resto de los hombres, se presentaban entonces tanto más irritantes cuanto más irritado estaba él mismo. En su pensamiento, sin saberlo él, se operaba un trabajo de amalgama entre las ideas de sus adversarios actuales, sus convicciones anteriores y algunas nociones que le había proporcionado la frecuentación de los paganos. Todo esto se entrechocaba en su espíritu agitado, y su imaginación ardiente no podía dejar de suscitar las conjeturas más diversas, incluso y especialmente aquellas que más repugnaban a sus convicciones actuales. No quería que Jesús fuera el Cristo; pero esta obstinación misma suscitaba indefinidamente la cuestión: "¿No lo será?" Y quién sabe si en ese caos no surgió otra idea, o quizás estaba esbozada a medias: "Jesús no era el rey-Mesías que liberaría a su pueblo de la dominación extranjera, sino que quizás tuviera otro papel más elavado; los que predican a mi alrededor dicen que ha muerto por los pecados de los hombres; ¿no habrá sido la víctima eternamente escogida para llevar a cabo la salvación del mundo?" Pablo, en posesión de sí mismo, habría podido responder no a esta pregunta; pero esto no impedía, bien por el contrario, que una visión de su alma inquieta respondiese un día que sí [38]. Un accidente, fortuito en apariencia, determinó la transformación de su fe.

Aceptemos o no los Hechos sobre la conversión [39], no puede dudarse que se operó súbitamente: fue una especie de revolución determinada por lo que Pablo creyó ser una manifestación personal del Cristo. Ya que el hecho resulta indiscutible, es caer en la arbitrariedad y entre-

[38] Sobre la forma en que se pueden preparar las intuiciones de los visionarios, especialmente en las conversiones, véase G. Hoelscher, *Die Propheten*, 1914, 45.

[39] Hechos, IX, 1-19; XXII, 1-21, paráfrasis muy libre del primer relato, completada por una aparición del Cristo a Pablo cuando ora en el templo, para darle una misión entre los gentiles, expresión que es un hallazgo del redactor, en perfecta contradicción con Gál. I, 16-17, para relacionar con Jerusalén el apostolado de Pablo, por otra parte preparado desde el primer relato, Hechos, IX, 20-30, por lo que se dice acerca de las relaciones de Pablo con los apóstoles y la comunidad de Jerusalén (Preuschen, 130, ve una contradicción entre los dos relatos; pero no parece que el redactor haya mirado tan de cerca, y las dos ficciones se complementan una a otra); XXVI, 4-23, en que la misión entre los gentiles se ubica en el discurso dirigido por el Cristo a Pablo en el camino a Damasco, y se asocia con una misión entre los judíos, por esa especie de compensación que el redactor establece entre Pedro y Pablo, atribuyendo a Pedro la iniciativa de la predicación a los paganos, iniciativa que pertenece realmente a los primeros fundadores de la comunidad de Antioquía y a Pablo, mientras que acuerda a Pablo un apostolado entre los judíos de Damasco y de Jerusalén, apostolado que jamás existió. Los dos últimos relatos se encuentran en discursos que el redactor atribuye a Pablo, y en los cuales creyó poder tratar el tema dentro del género oratorio, con bastante libertad. Cf. *supr.* n. 20.

garse a un error palpable pensar que Pablo marchó poco a poco hacia el Evangelio por una evidencia de razón, de experiencias reflexivas y de conclusiones estudiadas. Él nos dice positivamente lo contrario, y no era hombre de seguir tal método. Se convirtió por una visión y esta visión fue preparada, pero del modo en que se preparan todas las visiones y los sueños. No fue el resultado irracional de un trabajo de razón que sin ella hubiera conducido a la misma consecuencia. Fue una impresión viva que, conectada con algún accidente fisiológico, surgió un día del choque de las impresiones anteriores y contradictorias que llenaban el alma del visionario. Desentrañar los orígenes en detalle es algo totalmente imposible. Basta comprobar el hecho, que no es único en la historia de las religiones. Tampoco es necesario suponer que Pablo haya tenido previamente dudas perfectamente reflexivas y aceptadas, conscientes, referidas a la legitimidad de su acción contra los cristianos, con la tentación neta de adherirse a la fe que combatía. La lucha de opiniones contrarias, que se había producido públicamente en las discusiones sinagogales, continuaba sordamente en el cerebro excitado del misionero. Una sacudida interior, en condiciones que el historiador no podría determinar, rompió súbitamente el equilibrio de sus convicciones.

Creyó ver al que perseguía, a Jesús resucitado, el Señor que predicaban los judíos helenistas convertidos a la fe del Cristo. Los Hechos hablan de una especie de deslumbramiento que tuvo por efecto hacer caer a Pablo en tierra; no era un desvanecimiento completo; Pablo creyó ver una gran luz, cayó y de inmediato se le ocurrió la idea de que el golpe recibido venía de Jesús, de quien era enemigo; al mismo tiempo creyó oírlo, o creyó en seguida haberlo oído y haber recibido de él la orden de unirse a los fieles de Damasco [40]. La conmoción física y la perturbación psicológica deben haber sido extremas, ya que Pablo permaneció como aturdido y enceguecido en su emoción; el sentido del accidente bien pudo aclararse y formarse sólo poco a poco en su espíritu. Pero no podríamos apoyarnos en los relatos de los Hechos, que son contradictorios: en un pasaje se dice que los compañeros de Pablo oyeron la voz que le hablaba, pero no vieron la luz [41]; en otro, que vieron la luz pero no oyeron la voz [42]; tenemos pues la elección entre dos hipótesis, a menos que prefiramos admitir que los compañeros no vieron ni oyeron nada [43], o más aún, que no había compañeros: Pablo, un día, creyó estar en presencia de Jesús y se creyó interpelado por él. Las mismas variaciones en lo que respecta al ministerio futuro de Pablo entre los paganos: un relato hace que Ananías lo revele [44]; otro, hace hacer esta revelación a Pablo mismo, pero más tarde, en Jerusalén [45]; un tercero lo ubica en la aparición del

[40] Hechos, IX, 3-6; XXII, 6-8; XXVI, 12-23.
[41] Hechos, IX, 7.
[42] Hechos, XXII, 9.
[43] Preuschen, 57.
[44] Hechos, IX, 15.
[45] Hechos, XXII, 7-12; *supr.* n. 39.

Cristo a Pablo[46]. Todo esto es perfectamente inconsistente. Lo único claro es la primera impresión, esencial por otra parte: Pablo se creyó delante de Jesús en su gloria y la visión se le impuso, y se la interpretó cuando pudo tomar más o menos posesión de sí mismo.

No hay que asombrarse de que se haya creído llamado al apostolado y a la fe de Cristo a la vez. ¿Se puede imaginar a Pablo convirtiéndose para ubicarse entre los simples fieles de una comunidad? Para un hombre de ese temperamento, ser de Jesús era ser apóstol del Cristo, y apóstol hasta el fin de la humanidad, hasta los extremos del mundo. La evangelización de los paganos, que entraba ya más o menos en las preocupaciones de aquellos a los que él perseguía, se apoderó desde el principio de su espíritu, junto con la de la salvación universal que se había consumado por la muerte de Jesús. En efecto, también debemos creer al Apóstol cuando dice que recibió su Evangelio del Cristo en el momento mismo de su conversión. Su actividad independiente, que comienza a desarrollarse inmediatamente después, prueba ciertamente que se había convertido al Cristo como al Salvador universal, que llamaba hacia sí a paganos como a judíos.

Constituye otro problema que él haya concebido desde entonces su idea del ser celeste, encarnado para redimir a los hombres del pecado muriendo sobre la cruz, y toda la teoría del misterio cristiano, que encontramos más o menos elaborada en las Epístolas, y sólo una crítica más metódica de los textos puede resolverlo, más profundizada y minuciosa que la practicada hasta ahora. Pero si no fue Pablo quien construyó el misterio, otros lo habrían elaborado en condiciones análogas a las de la conversión de Pablo.

Estos prosélitos deben haberse convertido a un Cristo cuyos rasgos estaban grabados, sin que ellos lo sospecharan, en los distintos compartimientos de su memoria. Vivían en una atmósfera de maravillas y allí las comunicaciones directas con los seres divinos era la cosa más natural del mundo. Tenían conocimiento de esas divinidades cuya muerte sangrienta se decía que había sido un principio de salvación. No ignoraban que en ciertos cultos paganos, altamente reputados, la familiaridad con esos dioses salvadores constituía una garantía de dichosa inmortalidad. La idea de una comunión con los espíritus invisibles, de una asimilación del creyente a su dios a través de la fe, en el rito religioso, no les era extraña. El Cristo que los llamó no fue pues el predicador del reino de Dios, que resucitó tres días después de su muerte; tampoco fue el justo que sufría para expiar los pecados de los hombres: fue el ser celestial cuya muerte mató el pecado de la humanidad, que él llevaba en su carne. De modo que el relámpago que, según los Hechos, convirtió a Pablo, debe de haber sido el rastro de luz que brotando súbitamente en su espíritu inquieto le hizo ver en el crucificado del Calvario al Salvador divino que existía desde la eternidad, predestinado por Dios a la obra de reden-

[46] Hechos, XXVI, 14-18.

ción universal, y cuya muerte misma, seguida de resurrección, testimoniaba que era dueño de la inmortalidad para todos los hombres[47].

Estos primeros teólogos del cristianismo se internaron en el paganismo en la medida en que lo permitían la constitución de su espíritu y los antecedentes de su pensamiento. Creían estar firmes sobre la roca del monoteísmo judío, y así era; pensaban que habían interpretado en su verdadero sentido la esperanza israelita y las promesas proféticas; se imaginaban estar trabajando siempre en el reclutamiento del verdadero Israel, aunque persiguiendo a la vez la conversión del género humano. No hubieran podido seguir adelante sin afectar ya sea a la doctrina del Dios único, o a la unicidad de su revelación, o bien al papel único del Cristo. El sincretismo gnóstico pudo sobrepasarlos, pero porque su religión no es realmente sincretista; no se construyó deliberadamente con elementos de diversa procedencia, ni para concordar en principio y en el fondo con otras religiones, como sucedió en los cultos paganos. Mantienen para la revelación cristiana la trascendencia que el judaísmo atribuía a la revelación mosaica. La interpretación que dieron al papel de Jesús les permitió trasladar el judaísmo convirtiéndolo en un misterio de salvación universal. Pero este misterio sigue siendo único en su género, como pretendía serlo el judaísmo entre todas las religiones nacionales. Ningún elemento extraño entró tal cual en la concepción cristiana, sino que se había efectuado poco a poco una elaboración de la concepción cristiana primitiva según la analogía de las concepciones paganas, y esta concepción se definió en su espíritu, proveyendo así al Evangelio de la forma que necesitaba para poder esparcirse y arraigar en el mundo grecorromano.

Está claro que Ireneo, Orígenes, Atanasio, Agustín y otros como ellos se dedicaron a sistematizar una doctrina que en su principio no tuvo un equilibrio lógico ni una firmeza de detalles que jamás adquirió totalmente. Sólo se perfeccionó y completó a través de la experiencia, las coincidencias, los obstáculos. En la forma que esta doctrina afecta en las principales Epístolas, se desarrolla en visible contraste con el judaísmo y en oposición con los cristianos judaizantes. El contraste con el judaísmo farisaico existió necesariamente desde el comienzo; luego se afirmó más enérgicamente cuando Pablo debió defender los principios reguladores de su apostolado contra los que no querían oír hablar de un cristianismo no judío. Frente a éstos, y también por una adaptación necesaria a la mentalidad común del mundo mediterráneo, el principio de salvación por la fe en el Cristo se definió como una teoría de la justificación por la fe sin las obras de la Ley; por otra parte, el éxito de la propaganda evangélica entre los paganos no pudo menos que favorecer la asimilación del cristianismo a los misterios, e inducir a Pablo, o

[47] Delafosse (*supr. cit.* cap. VIII, n. 1) no ha demostrado que la gnosis de salvación desarrollada en las Epístolas sea en realidad la de Marción; en efecto, Marción sólo pudo adaptarla a su sistema por medio de artificios de exégesis, que Delafosse querría transformar arbitrariamente en equívocos, buscados para engañar al común de los cristianos.

siquiera a sus sucesores, a entender progresivamente la salvación como una participación en la suerte del Salvador, y los ritos cristianos como medio de asociarse a ella. Ocurre además que estos progresos se cumplieron también espontáneamente y sin esfuerzo reflexivo, por una especie de sugestión natural, casi podría decirse por fermentación de la fe, y también en contraste con el paganismo y en oposición con los adherentes de los falsos misterios. Misterios paganos y cristianismo comenzaron a luchar por la conquista del Imperio Romano; y el cristianismo sólo pudo imponerse a sus rivales convirtiéndose en misterio de salvación como ellos y, podría decirse, más perfectamente que ellos.

III

El movimiento cristiano poseía una intensa vitalidad. Los progresos considerables que realizó en poco tiempo prueban que el terreno estaba preparado para él y que supo responder a las necesidades del momento. El judaísmo le proporcionó desde el comienzo un cuerpo de misioneros ardientes, que podían ser de tendencias muy distintas, y a menudo disputar vivamente, sin llegar a dividirse por eso ni considerarse como servidores de causas distintas [48]. Esto ocurría porque el judaísmo albergaba ya en sí estas tendencias y lograba sin embargo mantener su unidad en la fe en su Dios, en su destino. La obra evangélica se continuó igual mientras subsistió Jerusalén, sin que estallara un cisma propiamente dicho entre los judaizantes extremistas, agrupados alrededor de Santiago, y los helenizantes decididos, entre los que Pablo es el más activo. Pablo nos dice que regularmente enviaba subsidios a los santos "pobres" de Jerusalén [49]; hizo para ellos colectas mientras predicaba libremente en el mundo pagano [50]; él mismo volvió a Jerusalén después de su gran gira de predicación por las ciudades de Asia Menor, Macedonia y Acaya, y Santiago y los ancianos de la comunidad lo recibieron [51]. Se pasaba por encima de las divergencias, los rozamientos, incluso los procedimientos enojosos, "siempre que el Cristo fuera predicado". Ni unos ni otros advertían la escisión radical que, por la fuerza de los principios y de las cosas, iba a surgir en poco tiempo entre el judaísmo envejecido y el cristianismo naciente, a tal punto que el judeocristianismo, es decir en el fondo el cristianismo de Jesús, sería tachado de herético por el cristianismo helenizante, que finalmente subsistiría sólo con una única relación con el judaísmo: su origen.

Esta flexibilidad, al menos aparente y provisoria, del cristianismo primitivo, proviene de que nació no como una secta fundada por un jefe

[48] Véase, por ejemplo, lo que Pablo dice en Fil. I, 15-18. Un hecho es, por otra parte, más significativo que todas las declaraciones: Pablo jamás rompió totalmente con la comunidad de Jerusalén, ni ésta con él.

[49] Gál. II, 10.

[50] Cf. II Cor. IX, 1.

[51] Hechos, XXI, 18.

de escuela sobre una doctrina fija, sino como una poderosa corriente de esperanza religiosa que, fundada por Jesús Nazareno, se concentró en su nombre y se propagó entre los gentiles bajo este mismo nombre, cada vez más engrandecido. Jesús había encarnado por un momento, y continuó encarnando para algunos fieles, la esperanza judía; luego encarnó también la esperanza de esos israelitas de espíritu amplio que tendían, como Filón de Alejandría, a ver en el monoteísmo judío, sanamente comprendido, una revelación de sabiduría para todos los pueblos; también representó como Señor y Salvador crucificado la esperanza de todas las almas que esperaban de la bondad divina una garantía segura de perdón y de inmortalidad. Todo esto se produjo rápida, espontáneamente; y en las primeras efervescencias de este desbordamiento de fe, las discordancias no provocaban inmediatamente una contradicción violenta con la excomunión definitiva.

Se podía ver en esos tiempos a un Apolos [52], judío de raza, alejandrino de origen, "hombre elocuente", dicen los Hechos, "y muy conocedor de las Escrituras", que llegaba a Éfeso y predicaba el Cristo en la sinagoga con cierto éxito, luego se trasladaba a Corinto donde enseñó un Evangelio más o menos cercano al de Pablo, pero que según parece tenía una modalidad más culta y más agradable para ciertos fieles corintios que la predicación de su apóstol [53]. No obstante Pablo no pretendía imponer a Apolos su propio tema de enseñanza.

El Apóstol no imponía su creencia a los judaizantes y tampoco se dejaba imponer las de ellos. Las discusiones que sostuvo con éstos se refirieron siempre a asuntos que interesaban directamente a la práctica: si se obligaría a los conversos del paganismo a seguir las observancias judaicas, y si en una comunidad mixta los judaizantes se negarían a admitir a los helenizantes a su cena o a participar de la de ellos. Así las divergencias de opinión, que podrían parecernos generadoras de las más violentas polémicas, pasaban desapercibidas o no suscitaban querellas. También por esta misma causa una enseñanza como la de la Primera a los Corintios, referente a la cena eucarística, pudo producirse bajo un aspecto aparentemente contradictorio con la idea que se tuvo al comienzo acerca de la cena en la comunidad apostólica. Pero la cena mística se encuadró dentro de la perspectiva de la cena mesiánica y escatológica. Y es preciso recordar que la forma exterior de la comida común seguía siendo la misma.

[52] Hechos, XVIII, 24-28. La noticia siguiente, XIX, 1-7, señala también la existencia en Éfeso de un grupo de doce cristianos en las mismas condiciones que Apolos. Las dos noticias se aclaran mutuamente, aunque la segunda, con la reiteración del bautismo y la imposición de las manos por Pablo para la efusión del espíritu, si no pertenece en su totalidad al redactor, es más tendenciosa que la primera. Parece que el redactor de los Hechos, para hacer entrar a Apolos y a los "discípulos" de Éfeso (¿convertidos por Apolos?) en su cuadro sistemático de la evangelización cristiana, los hace adeptos de una especie de cristianismo inferior, necesitados de que se los elevara hasta el cristianismo espiritual, verdadero completamiento del judaísmo legal (véase *Les Actes des Apôtres*, 710-723).

[53] Cf. I Cor. I, 12; III, 4-6.

En todas partes se acogían sin dificultad las maneras de ver que completaban, ampliaban y embellecían la tradición del Evangelio.

Sin embargo, si durante algún tiempo podían subsistir de este modo corrientes diversas sin combatirse a muerte o sin confundirse, y equilibrarse por mezcla, era inevitable que muy pronto una de las corrientes prevaleciera y que la unidad se forjara en el sentido de esa corriente predominante. El pequeño número y el aislamiento de las comunidades judaizantes no les permitieron ejercer una influencia sobre la organización de la cristiandad. La Iglesia cristiana se edificó sobre los cimientos establecidos por Bernabé, Pablo y los fundadores del misterio cristiano, aunque conservando del cristianismo primitivo la tradición judeocristiana referente a la vida y la enseñanza de Jesús, tradición que algunos sostenedores del cristianismo místico se sintieron inclinados a menospreciar. Sólo que esta tradición se amalgamó con el misterio de salvación. Nada más instructivo al respecto que el relato de la última cena del Cristo en los Evangelios Sinópticos, en los que se une la visión de Pablo al recuerdo tradicional, para constituir la representación hierática de la institución sacramental [54]. Ya en los tres primeros Evangelios el predicador de Galilea llega a emplear alguna vez el lenguaje que conviene al Señor Cristo y al Salvador divino [55].

En fin, en el cuarto Evangelio, que se inspira en una filosofía mística más amplia que la de Pablo, más alejada del judaismo y de las sutilezas de la exégesis, el Cristo recibe el calificativo de Dios y habla constantemente como dios de misterio, llegado a este mundo para revelar al Padre, de quien procede, y al mismo tiempo para revelarse a sí mismo, ya que el Padre y él sólo son uno. Si la tradición de Pablo dio al cristianismo su ritual de misterio, el cuarto Evangelio construyó definitivamente la personalidad del dios de ese misterio, explicando la misión de Cristo como encarnación del Verbo eterno. La síntesis mística del cuarto Evangelio está mucho mejor equilibrada que la de Pablo. Ya no se habla allí de justificación, sino de regeneración. Como Cristo es el pensamiento creador de Dios hecho hombre, los sacramentos son el espíritu de Dios en el signo visible. Los hechos evangélicos se transforman en símbolos de la acción salvadora de Cristo en las almas. Y la preocupación por el último día, tan viva todavía en Pablo, pasa a segundo plano y se convierte en accesoria, ya que la vida de Cristo en las almas de los creyentes es desde este momento el principio y el comienzo de la vida eterna [56]. Así el misterio estaba completo y el cristianismo pertrechado para la conquista del mundo antiguo.

Éste, en efecto, se convirtió al misterio cristiano y no al Evangelio

[54] Cf. *supr.* págs. 201-207.

[55] Cf. Marcos, II, 10, 28; IV, 11-12; sobre todo Mateo, XI, 25-30 (Lucas, X, 21-22). Para la discusión de este último texto véase *Les Évangiles synoptiques*, I, 905-915; Norden, 277-308, donde el carácter místico del pasaje, si no su dependencia con respecto a un tema helenístico anterior, está sólidamente establecido.

[56] Cf. *Jésus et la tradition évangélique*, 250-254.

de Jesús, al que no hubiera podido convertirse. El mundo antiguo jamás hubiese querido hacerse judío. El misterio no alteró al Evangelio, como se repite a menudo, sino que lo salvó formando a partir de él una religión relativamente universal. La quimera apocalíptica del reino de Dios habría caído por sí misma al cabo de una o dos generaciones, tras reclutar algunos adeptos entre los judíos, si el Evangelio, oportuna y prontamente, no se hubiera transformado en una religión independiente del judaísmo, en economía de salvación universal, que tenía en sí misma y para la vida presente su propia razón de ser, en lugar de ser un simple llamado al arrepentimiento con miras al próximo juicio de Dios y para la admisión en el reino del Mesías sobre la Tierra. Por puro que haya sido el sentimiento moral del Evangelio, el cuadro en que estaba encerrado era mucho más estrecho, y ese sentimiento de por sí no podía transformarlo, ni jamás lo transformó, en una religión. Provenía del judaísmo y seguía unido a la esperanza judía. Fue sin duda un elemento en el éxito del cristianismo, y justamente el elemento que más contribuyó a hacer de ese éxito un progreso para la humanidad; pero está muy lejos de haber sido, hablando con propiedad, el cristianismo, y de haber forjado por sí solo la fortuna de esta religión.

El misterio amplió la idea de Dios. La filosofía del Evangelio era un poco estrecha: un Dios todopoderoso, en verdad, pero que sobre todo otorga la lluvia y el buen tiempo, poniendo imparcialmente su sol y sus nubes a disposición de todos los hombres; un Dios universal pero que en realidad se ocupó exclusivamente de Israel, y todavía ahora piensa sólo en él, sin interesarse por los otros pueblos excepto en relación con el suyo; un Dios bueno y misericordioso para el pecador, pero que en la práctica olvida al género humano. En el misterio el horizonte divino no tiene límites: Dios no hace diferencias entre judíos, gentiles, griegos o bárbaros; maneja la historia humana con vistas al mayor bien de los hombres, y sólo se revela al comienzo al pueblo judío para preparar su revelación a todo el universo; quiere la salvación de todos, sin establecer excepción de pueblo o individuo.

El misterio amplió la idea de Cristo. Jesús jamás dijo: "Mi reino no es de este mundo". El Cristo de Juan lo dijo por él. Jesús había sido enviado hacia los corderos extraviados de la casa de Israel [57], y por más esfuerzos que se hayan hecho o se hagan todavía para disimularlo, él pensó sólo en la realización de la esperanza israelita. Se le atribuye esta frase, que sería adecuada para el más orgulloso de los fariseos: "No hay que tomar el pan de los niños para dárselo a los perros" [58]. Aunque la frase no fuera auténtica, ya es muy sugestivo que se le pueda atribuir. Por fin su muerte misma, esta muerte que el misterio sabrá transfigurar tan bien, sólo se debió a su pretensión mesiánica. Era él, en su carácter de Mesías, quien debía presidir el reino de la justicia. El misterio lo

[57] Mateo, XV, 24 (X, 6). Auténtica o no, esta frase resume bien la misión de Jesús.

[58] Mateo, XV, 26; Marcos, VII, 27.

consagró como el tipo divino de la humanidad; del liberador de Israel hizo el salvador del mundo; del crucificado del Calvario hizo la víctima de la redención universal; dio un sentido humanitario a la persona de Jesús y a la misión del Cristo.

El misterio amplió la idea evangélica de salvación. Hay que arrepentirse y ser justo y bueno, pues Dios vendrá a juzgar a su pueblo: éste es en resumen el mensaje de Jesús. El espíritu de él puede ser utilizable; tomado al pie de la letra es la esperanza israelita moralizada, pero sobreexcitada hasta perder todo sentimiento de la realidad presente. Es el anuncio de un reino de los justos, de los justos de Israel, inaugurado por la resurrección de los santos de otra época y el fin del mundo presente, perpetuado sin embargo sobre una tierra nueva y en un país de sueño. El misterio sustituye a este fantasma de un Israel ideal y de un reino entre la Tierra y el cielo, por la idea de una comunión divina, realizada desde esta vida en beneficio del creyente, de todos los creyentes, cualesquiera sean; modera progresivamente la ilusión apocalíptica, esperando relegarla al límite extremo de la fe, como una última página ilustrada de la historia humana; identifica el reino de los justos con el mundo divino y lo superpone al mundo humano, en el que se hunden desde entonces sus raíces, consagrando la vida presente a la inmortalidad, en lugar de consumirla en la espera afiebrada de una catástrofe que no debe llegar.

Sin embargo es preciso no olvidar que el misterio cristiano debe al Evangelio los elementos con que obtuvo su superioridad sobre los misterios paganos, y que le permitieron disputar a éstos con ventaja el mundo mediterráneo. El cristianismo tuvo todos los atractivos de los misterios paganos; pero también habrá tenido algo que falta en aquéllos, ya que los venció. Faltaba a los misterios una doctrina firme sobre la divinidad; sus mitos de salvación carecían de un elemento de arraigo en la historia; el ideal moral hacia el que tendían en mayor o menor grado a elevarse, no tenía un punto de apoyo en esos mismos mitos que lo sostenían. El misterio cristiano, en cambio, tenía aquello que faltaba a los misterios paganos; lo tenía gracias al judaismo y gracias al Evangelio de Jesús.

Al ampliar la idea de Dios que había tomado del judaísmo, el misterio cristiano sólo extrajo, en suma, las consecuencias implicadas en la noción del Dios único y trascendente. Pero no debilitó esta idea llevándola hasta la pura abstracción, o bien haciendo de la divinidad una potencia miriónima, adorada con distintos nombres en todos los cultos. El Dios de los cristianos seguía siendo tan personal, tan celoso de su trascendencia como el de los judíos. Poco importa que tuviera o no ese derecho; era una gran ventaja para él aparecer por el testimonio de Israel y de sus Escrituras, como el único Dios cuya historia y preponderancia quedaron netamente establecidas desde los orígenes de la humanidad; que no fue héroe de mitos ridículos o chocantes; que se mostró como creador todopoderoso en una cosmogonía de tan sobrio aspecto que podía parecer verdadera. Los otros misterios podían tener relámpagos de una filosofía más profunda. El Dios de los cristianos, identificado con el Dios de los

judíos, poseía solo los títulos que se necesitaban entonces para hacerse aceptar como el verdadero Dios.

Del mismo modo resultó que Jesús poseía, sólo entre los dioses de misterio, los títulos necesarios para que se lo aceptara como verdadero Salvador. El Pablo de las Epístolas no sospechaba cuánta ventaja representaba para el Cristo del misterio tener detrás de sí a Jesús Nazareno. Es ocioso probar qué fluctuante e inconsistente era la leyenda de los dioses salvadores cuando se la quería examinar de cerca. Su obra terrestre se había cumplido entre las sombras del más remoto pasado, no se sabía cuándo, y tampoco se sabía bien cómo. Mucho más claramente se destacaban la persona y la actividad del Salvador cristiano. Había nacido éste en la época de Augusto; predicó bajo Tiberio; vivió en Palestina, fue crucificado en Jerusalén por orden de Poncio Pilatos. El mito paulino de redención se presentaba como una historia, ya que su héroe había aparecido incontestablemente sobre la tierra y sufrido esa muerte dolorosa que era la salvación del género humano.

En resumen, lo que se podía contar de Jesús, de su enseñanza, de su vida, de su actitud ante la muerte, le confería una fisonomía digna del papel salvador que se le atribuía. Su moral era pura, y su existencia había estado a la altura de su moral. Todo esto se interpretaba, se ampliaba en el misterio, pero a la vez otorgaba a éste un color de alta moralidad que jamás tuvieron ni podían tener las viejas fábulas de Diónisos, de Deméter, de Cibeles, de Isis y Mitra. ¡Qué contraste entre la pasión de Atis, e incluso la de Osiris o la de Diónisos, y la pasión del Cristo! Por Jesús vivía el mito del Cristo; en cambio los mitos paganos vivían solamente por el sentimiento que velaba a medias su significación primera, desprovista de moralidad.

Si es verdad en un sentido que el misterio cristiano salvó al Evangelio, por otra parte no es menos cierto que el Evangelio aportó indomable vigor y encanto permanente al misterio cristiano. Por influencia del judaísmo y gracias al Evangelio el misterio cristiano se afirmó como la única economía de salvación y pudo hacerse aceptar como tal. También por influencia del judaísmo y gracias al Evangelio, se organizó al principio la Iglesia, como una comunidad universal, especie de pueblo elegido, reclutado entre todos los pueblos, reino de Dios realizado en la sociedad de los creyentes. Por la asociación íntima de estos elementos provenientes del judaísmo y de los misterios paganos, el cristianismo, como religión, pudo adquirir un poder de atracción y una vitalidad que no tuvieron ni el judaísmo ni los misterios y convertirse así en la religión del mundo romano[59].

[59] Para no exagerar las dificultades que tuvo que superar, es preciso tener en cuenta la mentalidad común de aquella época. "El destino de ultratumba era entonces la gran preocupación. Un ejemplo interesante de la vivacidad de ese cuidado nos lo aporta Arnobio. Él se convirtió al cristianismo porque, conforme a su psicología singular (?), temía que su alma muriese, y creyó que sólo Cristo podía asegurarlo contra el anonadamiento final". Cumont, *Religions orientales*, 220, n. 38.

CONCLUSIÓN

El Evangelio de Jesús se convirtió verdaderamente en un misterio dentro del cristianismo, o más bien se convirtió en el misterio por excelencia, el único que, a los ojos de los creyentes, mereció ese nombre, y la fórmula sintética de él aparece en Marcos [1]: es "el misterio del reino de Dios". El anuncio del reino de Dios se convirtió en una religión, el misterio de la salvación por el Cristo, que murió y resucitó. La predicación escatológica del Evangelio, que sólo tenía significación plena para los judíos, que era únicamente una manifestación especial de la fe israelita, se transformó en una fe autónoma, en una religión distinta, en una instauración de culto que afectaba todos los caracteres por los cuales los misterios paganos tendían a distinguirse de las religiones nacionales de las que habían salido: se trata de la garantía personal de una inmortalidad feliz por medio de una iniciación que era una revelación, no la simple enseñanza de creencias vulgares, accesibles a todos, sino la introducción del fiel en la esfera propia de las manifestaciones y de las operaciones divinas; como principio de esta garantía, idea fundamental de esta redención, la noción de un salvador divino, revelador y fundador del misterio, revelador del Dios que el hombre natural no puede alcanzar

[1] Marcos, IV, 11. El evangelista ha pensado en el gran misterio de la salvación por la muerte del Cristo, misterio de misterios, ante el cual no se cansará de mostrar como poco inteligentes a los apóstoles galileos, aunque Jesús lo haya revelado a ellos sin símbolos, se lo haya "dado". Mateo y Lucas, que no están dominados por la misma idea, hablan de "misterios" en plural y dicen que se les ha "otorgado" a los apóstoles "conocerlos". Ver Mateo, XIII, 11 y Lucas, VIII, 10. Cf. *Évangiles synoptiques*, I, 741-743; *L'Év. selon Marc*, 131-133; *L'Év. selon Luc*, 241. Nótese que en estos pasajes la idea de la salvación a través de la "gnosis", por la revelación del misterio, se une estrechamente a la de la predestinación, como en Pablo. Cf. Rom. VIII, 28-30. No es posible cuestionar la cercanía con los misterios paganos, bajo pretexto de que no se trata aquí del misterio propiamente dicho, ya que no hay secreto. El secreto del misterio cristiano está en el símbolo que lo envuelve, símbolo ininteligible para el profano y el réprobo, inteligible para el iniciado y el predestinado. Esta noción del secreto se aplica por parte de los evangelistas a la enseñanza del Cristo; los tres primeros parecen no aplicar el principio sino a las parábolas, porque la materia tradicional de los discursos de Jesús se prestaba poco a la alegoría; el cuarto hace hablar constantemente al Cristo una lengua de misterio. Tal idea no es propia de los Evangelios; la encontramos en Filón; pertenece a la teología helenística, a los misterios mismos Cf. Reitzenstein, 36-38.

por los solos recursos de su razón y su actividad[2], fundador de la salvación que efectuó primero en sí mismo, pasando a la inmortalidad a través de la muerte; como expresión y medio de la comunión divina por la cual se realiza en este mundo el misterio y se prepara la dichosa inmortalidad del más allá, ritos plenos de significación, símbolos llenos de eficacia, sacramentos espirituales, que establecen la conformidad, la identificación del creyente con el Cristo.

No era necesario, verdaderamente, probar que el cristianismo fue un misterio, pues se nos presenta como tal, y nada es más evidente. Lo importante, ya lo hemos dicho al comienzo, era ver cómo llegó a serlo y cómo pudo realizar mejor que otro culto la noción misma de misterio. En efecto, si está claro que el cristianismo es una economía de salvación totalmente análoga a los cultos de misterios a los cuales disputó la conquista del mundo pagano y venció, no está menos claro, por imperfecta que sea nuestra documentación acerca de los misterios paganos, que la promesa de inmortalidad feliz estaba mejor definida, la esperanza misma de la inmortalidad más intensamente sobreexcitada, en el cristianismo que en todo otro culto rival; que su idea de la salvación universal estaba enunciada con una precisión mayor en cuanto al papel del mediador y al objeto de su epifanía terrestre; en fin, que en ninguna otra parte se

[2] Es el tema místico del "Dios desconocido", tratado por Norden, *Agnostos Theos*, 51-124. La idea del Dios no cognoscible está en el fondo de los sistemas gnósticos, donde tiene por consecuencia la subordinación e incluso la oposición del demiurgo, el dios de los judíos, que era conocido, a ese dios primordial e inefable. Su origen pagano es muy evidente, y también está claro que la tradición no se habría podido adherir a esto sin reserva, a menos que renegara de su base judía, bíblica y evangélica. Los gnósticos, sin embargo, no estaban totalmente equivocados al referirse a Mateo, XI, 27. Norden, 287, relaciona con esto Gál. IV, 8-9; I Cor. XIII, 12; Juan, X, 15; y fija el sentido del miembro de frase que introduce la declaración referente al conocimiento recíproco del Padre y del Hijo. Se trata de una transmisión de verdad, de una comunicación del Padre al Hijo, que es el conocimiento mismo de Dios, que llega por el Hijo a los humildes que lo escuchan dócilmente. Todo el trozo está concebido según un tipo que se encuentra en el último capítulo del Eclesiastés, ya en el capítulo XXIV, incluso en Rom. XI, 25-XII, 2, también en los libros herméticos. Es ciertamente un viejo tema de gnosis. No sería difícil encontrar tipos muy antiguos fuera de Egipto: en los viejos textos mágico-religiosos de Babilonia, muchas recetas empleadas en exorcismos para la curación de los enfermos se presentan como revelación que el dios Ea hace a su hijo Marduk para que éste las comunique a los hombres. Sea lo que fuere de estos lejanos orígenes, el pasaje evangélico está concebido en el espíritu y el lenguaje de la teosofía helenística, pero con este correctivo específicamente cristiano; que la gnosis verdadera no es una alta filosofía, revelada por lo demás, que constituiría el monopolio de los sabios de este mundo: es una revelación que se dirige a los pequeños (cf. I Cor. I, 18, III, 2). Los gnósticos dejaron caer el correctivo y retomaron la idea de una gnosis trascendente y universal, fundada sobre la noción del dios incognoscible. Esta idea no se perdió tampoco para la mística cristiana. Pero el texto citado por Norden, 114, no prueba que la idea del "dios desconocido" sea de origen propiamente babilónico. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV, 1913, 355. Lo más cercano a esto bien podría ser el Templo infinito de la teología mitraísta. Cf. Cumont, *Mystères*, 106-108; Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 85-87.

pudo expresar con tan grande plenitud de sentido ni con aparato más simple.

Aunque la metamorfosis del Evangelio en misterio haya sido rápida, no fue obra de un día, ni de un hombre, ni tampoco de una generación de creyentes, como no fue el fin consciente de una o varias voluntades reflexivas que se propusieran deliberadamente dar al Evangelio la forma de religión que convenía para asegurar el éxito de su propaganda. Las Epístolas de Pablo permiten discernir cómo el Evangelio, recogido por judíos helenizantes, se helenizó casi espontánamente, y luego se ofreció a través de ellos a los paganos en forma de religión que les era comprensible, que tenía todas las ventajas sin los inconvenientes que encontraban en el judaísmo, y además en esa forma de economía de salvación por un mediador divino que les era familiar, y sin la cual se sentían incómodos frente al monoteísmo.

Quizás no se señala bastante qué considerable fue en esta primera época del cristianismo la fecundidad de la fe. El caso de Apolos, ese doctor de Alejandría, lejano precursor de Clemente, Orígenes y otros tales, se ha señalado precedentemente. El autor de la Epístola a los Hebreos también tenía su gnosis y expone magistralmente una teoría de salvación, emparentada con la de las Epístolas paulinas, pero que no obstante constituye otro poema u otro mito de la redención: su Cristo preexiste desde la eternidad, y salva a los hombres por su muerte, pero no lo hace precisamente como hombre espiritual y tipo de la humanidad regenerada, sino como pontífice único, instituido para ofrecer a Dios el sacrificio incomparable, único medio de expiación de los pecados, es decir, el sacrificio de su propia existencia humana, y para llevar al cielo, para siempre, la sangre de la expiación universal, entrando en él por medio de la muerte en la cruz, como el gran sacerdote de Israel entraba una vez al año en el Sancta Sanctorum con la sangre de las víctimas que purificaba provisoriamente al pueblo de sus culpas. Cuando leemos esta Epístola, menos antigua que las de Pablo, creeríamos que el que la escribió está sin embargo más cerca del judaismo, más alejado de los misterios por su concepción general de la salvación por el Cristo. Podría ser sólo una apariencia, ya que bajo la tipología del Antiguo Testamento se encuentra una idea que nada tiene de bíblica, y que es más bien la idea fundamental de los misterios, la de una muerte divina cuya virtud salvadora se extiende a todos los hombres de todos los tiempos [3].

[3] El autor de la Epístola no incluye expresamente los ritos cristianos en sus especulaciones, y algunos críticos creyeron poder concluir de esto que la eucaristía no tenía para él ninguna importancia (J. Réville, 70; Goguel, 218), o que incluso la había combatido (O. Holtzmann, en *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1909, págs. 251-260). El autor de la Epístola también habla del bautismo sólo por alusión, lo que no prueba que lo desdeñe: es que su tema no implica extenderse sobre los ritos cristianos y él no tiene por otra parte ningún motivo para hablar de ellos especialmente a sus lectores. No encontramos que una mención especial de la eucaristía se imponga en Hebr. VI, 1-2, donde se enumeran los rudimentos de la enseñanza

En el cuarto Evangelio, como ya hemos visto[4], el misterio cristiano toma otro aspecto todavía. El valor místico de la manifestación del Cristo en la carne ya no se concentra totalmente en la muerte y en la resurrección de Jesús: la carrera del Salvador se convierte en una epifanía divi-

---

cristiana, y son muy perspicaces quienes pueden asegurar que no se alude a los ritos de la iniciación cristiana en lo que se lee a continuación. El autor no alude directamente al bautismo pero piensa en él; y nada prueba que piense en él con exclusión de la comunión eucarística. Se admite fácilmente que la "degustación del don celestial" y la "participación de santo espíritu" son una misma cosa; pero quizás no es tan fácil como se cree determinar de qué se trata; en todo caso, no parece posible afirmar que el autor no entiende la eucaristía con el bautismo como medio místico de la "degustación" y de la "participación". Tanto menos autorizados a ello estamos cuanto que, retomando la misma idea más adelante, se dice (X, 10): "hemos sido santificados por la ofrenda, una vez hecha, del cuerpo de Jesucristo", y se agrega que si el violador de la Ley de Moisés era condenado sin piedad (v. 28), con mayor razón lo será (v. 29). Poco importa que "la sangre de la alianza" se haya tomado directamente de Éx. XXIV, 8, y no de I Cor. XI, 25, no por eso es menos seguro que el "cuerpo ofrecido" y "la alianza por la sangre", ideas paulinas que están esencialmente ligadas a la cena eucarística, constituyen la base de todas las especulaciones de la Epístola a los Hebreos sobre el sacerdocio del Cristo y sobre su sacrificio único. Como Pablo, esta Epístola tampoco presenta la eucarístía como un sacrificio; pero, como Pablo, parte de alguna manera de la eucaristía para interpretar como sacrificio la crucifixión de Jesús, ya que la distinción del cuerpo y de la sangre se hallan vinculados con el ritual de la cena. Nada induce a suponer tampoco en este pasaje que la purificación por la sangre de la alianza y la participación del espíritu se conciban independientemente de los ritos de la iniciación cristiana, o bien en relación con el bautismo excluida la cena. En Hebr. XIII, 9, se ha querido ver una polémica dirigida contra la eucaristía; pero el texto se refiere claramente a una costumbre extranjera y se anima a los cristianos a abstenerse de ella (Goguel, 219), sea que el autor tenga en vista ciertas recetas de mística pagana (Windisch, *Der Hebraerbrief*, 106), sea que aluda a las prescripciones alimenticias y los sacrificios de la Ley, lo que parece más probable, dado el contexto, aunque el consejo toma aquí un carácter más bien teórico y aunque el sentido del versículo siguiente sea muy discutido. De lo que sigue resulta que el autor piensa en las víctimas de la gran Expiación, de las que los sacerdotes mismos no comen. Esas víctimas se queman fuera del campo (v. 11), y por esto es que el Cristo "ha sufrido fuera de la puerta" (v. 12); también por ello los cristianos no tienen ciudad en este mundo (v. 13) y deben ofrecer a Dios un "sacrificio de alabanza" (v. 15), agradarle "por la beneficencia y la comunión". Literalmente sólo los sacerdotes y los levitas de la antigua Ley pueden ser los afectados al servicio de la tienda; pero como el altar de los cristianos no les concierne, se les opone a los cristianos mismos, a cuyo altar no se acude a buscar carne para comer. No se deduce de esto que los cristianos no tengan altar ni tabernáculo; su tabernáculo es el cielo en que ha entrado el Cristo, y allí está el altar en que se ofreció la sangre del Cristo, donde se ofrecen los sacrificios de alabanza de sus fieles. El altar no es, pues, la mesa de comunión. Pero los sacrificios de alabanza están en conexión con la κοινωνία, que, como la "beneficencia", se relaciona por su parte con las asambleas cristianas, con las reuniones eucarísticas. (Cf. Justino, I *Apol.* 67; *Dial.* 117). Así la Epístola a los Hebreos no contiene especulaciones particulares sobre la eucaristía, pero es gratuito afirmar que su autor no otorgaba importancia a este rito, y que debió entenderlo de modo muy distinto al de la Primera a los Corintios. También él da aquí un sentido en relación con su mito de redención.

[4] *Supr.* pág. 237.

na [5], en que el Cristo mismo enseña el misterio que sólo los hijos de Dios comprenden [6]; proclama la necesidad de un nuevo nacimiento en el bautismo de agua y de espíritu [7]; la de la comunión de la carne y la sangre del Cristo en la partición del pan [8]; anuncia el reino del espíritu que toma su lugar entre los suyos [9]; realiza en su muerte los designios eternos [10], y sube al cielo para preparar a sus fieles un lugar junto a Dios [11]. De este modo el mito de salvación se apoderó completa y definitivamente de la tradición evangélica; el simbolismo, esbozado en Marcos y los otros dos Sinópticos, penetró los recuerdos relativos a la vida de Jesús; y sobre todo se encontró la forma de la gnosis cristiana. El poder divino que se manifestó en Jesús Nazareno era el Verbo divino, la Palabra, que todo lo hizo; este Verbo es el Hijo único de Dios, e instituyó la salvación haciéndose carne [12].

Nada se parece menos al desarrollo lógico de una sola idea que estos brotes más o menos divergentes del pensamiento cristiano en sus comienzos [13]. Son esfuerzos orientados en la misma dirección, pero no siempre en la misma línea, que terminan en resultados sensiblemente análogos pero no idénticos. Cada uno traspone la noción judía del reino de los justos y del advenimiento mesiánico convirtiéndola en una teoría de salvación universal, con el Dios único como principio y término y el Cristo como mediador. La analogía de ciertas concepciones judías con

[5] Juan, I, 14. Sería preciso notar el alcance místico de todos los términos empleados por el evangelista. Ya el Eclesiastés decía (XXIV, 8) que la Sabiduría se alojó en Israel, pero el lugar propio del Verbo, como el de la Sabiduría, es πρὸς τὸν θεόν. "Ver" no sólo se entiende de un testimonio ocular, sino también la intuición superior y contemplaciones de la fe, etc.

[6] Juan, I, 12-13; VIII, 43-44; XVII, 2-3.

[7] Juan, III, 3, 5. Nuevo nacimiento que es un nacimiento "de lo alto", por el espíritu de Dios. Cf. *Le quatrième Évangile*, 158. No es en este sentido que los israelitas y sus reyes reciben el nombre de hijos de Dios, ni que Jesús entiende la necesidad de convertirse en niño para entrar en el reino; pero es la definición más clara de la filiación divina por el espíritu, de que se habló, Gál. IV, 5-6; VI, 15 (καινὴ κτίσις); II Cor. V, 17; Rom. VI, 3-4, en que hemos visto la regeneración presentada como una resurrección. Hay aquí nociones análogas a la fe de los misterios, y que no derivan del Evangelio predicado por Jesús. Cf. Bauer, Johannes, 34.

[8] Juan, VI, 53-58, 63.

[9] Juan, XIV, 17, 26; XV, 26; XVI, 7, 13-15.

[10] Juan, XIX, 28-30.

[11] Juan, XIV, 3; XVII, 24.

[12] La concepción de Juan del Logos no sólo se explica por Filón, cuyos escritos por otra parte el evangelista quizás no conoció, sino por la influencia de doctrinas menos especulativas, más cercanas a la religión popular y a los misterios, como las que asocian el Logos a Hermes y al dios egipcio Thot. Cf. Reitzenstein, 33-36; Bauer, 8.

[13] En las Epístolas paulinas Dios quiere destruir el pecado por la muerte del Cristo, y el mérito de Jesús consiste en su obediencia; en la Epístola a los Hebreos Jesús mismo ofrece su sangre sobre el altar del cielo, pero después de su muerte. En el cuarto Evangelio se consagra él mismo, en vida, a la obra de salvación que su muerte lleva a cabo.

las concepciones paganas facilita la trasposición. Se pasa insensiblemente de unas a otras, o más bien a concepciones nuevas en las cuales las nociones paganas aparecen más firmes y las nociones judías más amplias. No se construye artificialmente la teoría para que sea seductora; se la crea por sí misma, en un comienzo, para satisfacción de la inteligencia creyente y las aspiraciones místicas del alma, no precisa ni directamente para la propaganda. Estos pensadores cristianos, que son judíos que viven en el mundo pagano, o paganos imbuidos de judaísmo, definen su ideal religioso conforme a su propia mentalidad judeo-helénica. Por esto sus teorías son un tejido cuya base es judía, con una trama más o menos teñida de paganismo. A pesar de su variedad esos sistemas se fundan en tres principios que les son comunes: el monoteísmo estricto, que es la fe tradicional de Israel; el papel único y esencial del Cristo, que es un aporte de la tradición mesiánica y del Evangelio; la unidad necesaria del cuerpo cristiano, sentimiento que tiene igualmente su origen en el judaísmo y en el espíritu evangélico. Por ello, teologías más o menos dispares no dejan de constituir una misma fe, se producen unas junto a otras sin combatirse, y se absorberán finalmente unas en otras para configurar la doctrina oficial de la Iglesia y la teología ortodoxa.

El movimiento gnóstico [14], que en ciertos aspectos sólo continuó las libres especulaciones de la época primitiva, difiere de ellas no obstante esencialmente y se lo pudo considerar sin injusticia como un conjunto de herejías. En una primera consideración, parecería que esta gnosis fuera un desarrollo de aquellas cuyas relaciones enuncian con cierta arrogancia algunas Epístolas de Pablo, la Epístola a los Hebreos y el cuarto Evangelio. También es una ciencia de misterio; engendra mitos de salvación, de los cuales algunos, por ejemplo el de Valentín, pueden parecer más equilibrados y profundos que los de la gnosis apostólica; también usó prontamente en sus conventículos un ritual simbólico. Pero su fundamento no es ya la sólida fe judía en el Dios único, creador del universo; se orienta más bien hacia una especie de monismo teosófico, cuya fuente es el sincretismo pagano; volatiliza la manifestación del Cristo y hasta llega a veces a suprimir la realidad de su encarnación, muerte y resurrección, haciendo de él sólo el eón revelador de la gnosis perfecta, por cuyo ministerio las porciones de espíritu que cayeron en la materia y constituyen la personalidad de los hombres espirituales, remontan hacia el pléroma de la divinidad; se escinde en escuelas y en capillas que no son

[14] Sobre la gnosis, véase especialmente Bousset, op. cit., y E. De Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 1913, 1925, teniendo en cuenta en gran medida las críticas dirigidas por el segundo contra el primero, pero cuidándose parejamente de la idea de hacer nacer el gnosticismo sólo en el segundo siglo, de desligar a los jefes de escuela de la corriente de que dependen, de atribuir la adopción de la idea sacramental únicamente al gnosticismo ya decadente, que de allí habría pasado a la Iglesia católica en el siglo III. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV, 1913, 491-493.

estrictamente Iglesias distintas, pero que menos aún forman una sola Iglesia. Se puede decir que el cristianismo es una adaptación del misterio —de los elementos esenciales sobre los cuales se fundaba la economía de salvación en los misterios paganos— al monoteísmo judío, y que el gnosticismo es un acaparamiento del cristianismo en provecho del sincretismo pagano. El Evangelio en cierta medida absorbe y utiliza en el cristianismo la filosofía y la mística paganas; en cambio en el gnosticismo es el Evangelio el absorbido por la filosofía y la mística paganas. La gnosis explotó el mito cristiano, como también le ocurrió con algunos mitos paganos. Más intelectualista en sus comienzos que el cristianismo común, dio por resultado cultos que no sólo sobrepasan la sobriedad del simbolismo cristiano, sino que no siempre retroceden ante la obscenidad, que los misterios paganos ya no conocían sino como recuerdo; y especulando sobre la salvación mediante el conocimiento místico, terminó por descuidar y a veces inclusive ofender la moralidad [15].

También conviene no aplicar indistintamente la calificación de sincretismo [16] al cristianismo y a la gnosis. Si se quiere tratar de sincretista a una religión que no crezca fuera de toda influencia extraña a las condiciones de sus primeros orígenes, no habrá religión que no sea sincretista, y será tan difícil descubrir una religión cuyo tipo sea absolutamente puro, como encontrar un pueblo que no tenga ninguna mezcla de sangres. Pero del mismo modo que una nación, vengan de donde vengan los elementos que se funden en ella y la constituyen, se distingue de un agrupamiento artificial de pueblos que la fuerza o una coalición provisoria asocian en una cierta unidad, así una religión que tiene su carácter propio y su individualidad, cualquiera que sea, por otra parte, el origen particular de tal creencia o rito, se distingue de los cultos que toman de todas partes los elementos con los que construyen su síntesis teológica y litúrgica, que están siempre en proceso de cambio, ya que se hacen por préstamos mutuos que modifican el mosaico de sus creencias y sus ritos [17].

La palabra préstamo puede ocasionar un equívoco, cuando se la

[15] Cf. De Faye, 413-428, "los gnósticos licenciosos".

[16] Es bastante difícil comprender una aseveración como la de Gunkel, 88: "La enseñanza de Jesús, tal como la conocemos en conjunto por los Sinópticos, no es sincretista; pero el cristianismo primitivo de Pablo y de Juan es una religión sincretista". Dos páginas antes el mismo autor dice que el Evangelio contiene un elemento extraño: la resurrección de los muertos. Como esta creencia no es en absoluto accesoria en el Evangelio, se deduce que también el Evangelio es sincretista, al menos en el sentido de Gunkel.

[17] El espíritu de las religiones sincretistas aparece en el caso de Isis cuando se revela a Apuleyo como la diosa adorada bajo distintos nombres en todos los cultos paganos; en la filosofía religiosa que está en el fondo de esta declaración, y que supone que todos los cultos son formas relativamente equivalentes de una misma religión; en el hecho de que los paganos recurrían a muchas iniciaciones y asumían el sacerdocio de distintos cultos. Estas teorías, como estas prácticas, repugnan completamente al cristianismo.

aplica indiferentemente al procedmiento por el que se desarrolla una religión original apropiándose de elementos nuevos, y a aquel por el cual crece un sistema verdaderamente sincretista de creencias y de ritos. En un sentido es verdad, y falso en otro, que el cristianismo haya tomado de los cultos paganos la noción misma y la forma religiosa del misterio. Es verdad porque la idea de la salvación cristiana es una concepción totalmente análoga a la de los misterios, que se traduce en forma similar en el culto, y porque esta concepción no es la del judaísmo y del Evangelio de los cuales nació el cristianismo. Es falso, si se pretende que se haya trasladado deliberadamente la idea pagana junto al Evangelio, de modo que las dos formasen las partes más o menos distintas de una religión compuesta. Ni subsiste el monoteísmo en el cristianismo con sus modalidades judías, ni el misterio con sus modalidades paganas. Hemos visto antes cómo se amplió en el cristianismo la idea judía de Dios; conviene agregar que se adaptó al misterio incorporándose lo que necesitaba de gnosis para que pareciese que el Evangelio había sido en la historia la epifanía de la Divinidad. Otro tanto ocurre con todos los otros elementos que el cristianismo obtuvo del judaísmo: dejaron de ser judíos a causa del espíritu nuevo con que el misterio los penetró; por otro lado, no se convirtieron, sin embargo, en paganos y lo que provino del misterio para transformarlos no siguió siéndolo. Las tres personas de la Trinidad cristiana se asemejan, más o menos, a determinada trinidad de los cultos politeístas y a las emanaciones de la gnosis; no son ni tres dioses de un sistema politeísta, ni tres eones gnósticos. El Salvador cristiano se asemeja a todos los dioses de misterio, sin corresponder exactamente a ninguno de ellos; es superior a todos ellos, tanto por la definición metafísica de su ser como por la perfección moral de su carácter y la idea moral de su misión. El cristianismo no pretendió ser un misterio como los otros ni simplemente superior a los otros; pretendió realizar en forma absoluta aquello que, según él, los cultos paganos y los misterios paganos no realizaron de ningún modo. Renovó, transfiguró y amplió lo que debe a la filosofía religiosa y a las creencias de los misterios, no menos que lo que debe al judaísmo. Se dirá pues, si se quiere, que el cristianismo es un misterio, pero hay que entender bien que ese misterio es único en su tipo y no entra en la misma categoría, que no es del mismo tipo que los misterios paganos, a los que sin embargo se parece y de los que, en alguna medida, ha nacido.

La influencia de la filosofía helenística y de la mística pagana sobre el cristianismo naciente parece innegable en la misma medida en que es difícil determinar en detalle las condiciones y la importancia de esta influencia, y en que parece imposible resolverla en una cantidad dada de creencias y de ritos que se habrían importado de las religiones antiguas a la religión nueva, sin ningún cambio de su carácter en su nuevo empleo.

No se sostiene históricamente ese postulado de numerosas hipótesis

recientes [18], según el cual el cristianismo es sólo un agregado o un residuo de viejos mitos orientales, babilónicos, egipcios, sirios, que en un momento dado, no sabemos bien por qué ni cómo, se coagularon en el mito del Cristo y se convirtieron como por encantamiento en el cristianismo. Tenemos quizás desde ahora el derecho de considerar tal postulado como una moda científica, cuyas manifestaciones, a veces ruidosas, caerán cuando se comprenda mejor lo que puede dar y lo que no puede dar el estudio comparativo de las religiones. La evolución de éstas no es la de un caos de mitos que se engarzan unos en otros, por encuentros fortuitos, para constituir sistemas de doctrina más o menos extraños y viables. Las religiones viven en los hombres, y gracias a la vida intensa que adquieren inicialmente en algunos individuos y algunos grupos particulares determinadas concepciones religiosas, se determinan los movimientos religiosos y nacen las nuevas religiones. Todos los elementos del Evangelio preexistían en el judaísmo; pero fue necesario Jesús para percibirlos y crear, a partir de ellos, esa síntesis luminosa simple, moralmente emotiva y atrayente que fue la fe evangélica, abrazada por el grupo creyente que, después de la muerte de Jesús, predicó el Cristo resucitado. Todos los elementos del cristianismo preexistían ya de algún modo en el mundo mediterráneo, cuando el evangelio comenzó a difundirse a través de él, franqueando los límites de Judea y de Galilea; pero fueron necesarios misioneros como Bernabé, Pablo, Apolos, y otros más o menos conocidos o desconocidos, cuya obra completaron los apologistas del siglo II y los teólogos de los siglos III y IV, para realizar la síntesis del Evangelio

[18] Aquí no se trata sólo de hipótesis radicales que se basan en un pretendido mito del Cristo para negar la existencia histórica de Jesús, sino de otros sistemas menos absolutos, menos lógicos también quizás, que asocian el pretendido mito del Cristo con la existencia de un Jesús cuya originalidad habría consistido en representar "el imperativo moral del individualismo religioso" (Gunkel, 87), es decir, que no tendría ningún asidero en la historia, personaje sin realidad, cuyo fantasma no podría conjurar las negaciones de los mitólogos consecuentes. El principio común a unos y otros, principio inconfesado, no demostrado ni demostrable, es que el cristianismo sería un mosaico fortuitamente compuesto por el encuentro de elementos diversos simplemente yuxtapuestos y que se podrían separar con seguridad, porque conservan su carácter primitivo. Se olvida que estas creencias formaron parte de una religión vivida, y vivida intensivamente, de modo que todas las ideas que entraron en ella recibieron su marca, cambiando así, en mayor o menor grado, de significación, de forma y de carácter. No hay que considerar pues sólo las ideas, como si se hubieran combinado de por sí en embrollada madeja, sino que debe prestarse atención a las personas cuya iniciativa determinó y amplió la corriente del pensamiento cristiano. Y estas personas no deben mirarse como "intelectuales" instruidos en el lenguaje y las ideas paganas para bien de su propaganda, que adoptan deliberadamente lo que les conviene (hipótesis de Reitzenstein, *supr. cit.* cap. X, n. 28, a propósito de Pablo), sino que la influencia del medio fue sobre ellas tanto más profunda cuanto que era inconsciente e incluso combatida. De modo que no se presentó al Cristo como un Salvador divino para asimilarlo a los dioses de misterio; se lo proclamó el único y verdadero Salvador justamente para distinguirlo y ponerlo por encima de ellos. Y el mito del Cristo no preexistía al cristianismo, sino que se formó y creció con él.

y de la mística pagana en sus elementos fundamentales, de modo que constituyeran la religión universal, ni estrictamente judía, ni estrictamente pagana, que fue el cristianismo y a la cual el mundo romano se pudo convertir.

Por otra parte, no es mucho más real representarse al cristianismo como fruto de experiencias religiosas absolutamente independientes, que tienen en sí mismas toda su explicación y que, por lo tanto, nos harían considerar como meramente accesorias o sin importancia las concepciones y el lenguaje místico de las Epístolas, en la medida en que están emparentados con la mística pagana [19]. Las experiencias religiosas no se presentan en las condiciones de las experiencias propiamente dichas, no sólo de las experiencias físicas, en que el objeto es una materia sensible, sino de las experiencias propiamente psicológicas, en que el sujeto dirige sobre sí mismo o sobre otro una atención reflexiva; una atención tal, que es la observación crítica, resulta incompatible con los movimientos espontáneos del pensamiento y del sentimiento religiosos, incluso en el sujeto de esos movimientos, que sólo los puede criticar así una vez que se ha desprendido de su impresión actual, de modo que la observación propiamente dicha alcance solamente al recuerdo y no al acto mismo de eso que se llama muy inadecuadamente experiencia, ni a la causa profunda o al origen de éste. La experiencia religiosa, impresión sentida de un ideal humano no estrecha, ni mide ni retiene su objeto último.

Por misterioso que sea este procedimiento, es por lo menos evidente que los conocimientos anteriores del sujeto predeterminan sus intuiciones. La fe evangélica y la conciencia mesiánica de Jesús sólo eran posibles en un judío de su época. La conciencia de la justificación o de la salvación operada por la fe en el Cristo muerto y resucitado, lo que de buen grado llamamos la experiencia religiosa de Pablo, sólo pudo darse en un judío o en los judíos helenizados, más o menos penetrados de la mística pagana. Y ¿quién osaría sostener que esos símbolos del reino de Dios, del Rey-Mesías, de la justificación por la fe en el Cristo salvador, eran un principio y siguieron siendo realidades absolutas, siempre observables, mientras que la salvación, según una gran parte del Nuevo Testamento, no era ya el reino de Dios anunciado por Jesús? El trabajo interior de la conciencia religiosa, incluso en los más grandes iniciadores religiosos, es preparado, condicionado por una tradición religiosa anterior que determina su objeto aparente, la orientación, las modalidades, y de tal modo que es arbitrario y superfluo pretender distinguir allí una materia de intuición totalmente personal, que tendría un valor absoluto, y una estructura tradicional, por otro lado, que podría no tomarse en cuenta: en el Evangelio, una percepción moral, que sería el conocimiento único del Dios-padre, y un aporte teológico, que sería la esperanza judía del reino mesiánico; en las Epístolas y en el cuarto Evan-

[19] Véase por ejemplo, en Holtzmann, II, 255-262, la interpretación que se da de la teología paulina, partiendo de las experiencias personales del Apóstol.

gelio, la conciencia de una regeneración espiritual, que sería un hecho psicológico de alcance universal, y la teoría de la redención, que vendría de la especulación judía o judeo-helenística, anterior a los escritores cristianos. Jesús comprendió la bondad de Dios en la perspectiva apocalíptica del reino de Dios. En la concepción mística de la salvación por la muerte y la resurrección del Hombre celestial se comprende, en las Epístolas, la regeneración de la humanidad. La sustancia de esta fe no era puramente tradicional ni puramente personal, sino que fue una y otra cosa a la vez. En cierto sentido esos grandes creyentes lo recibieron todo de la tradición; pero el sentimiento que tuvieron de lo recibido, la información de la fe en ellos, la combinación de sus elementos, su coordinación, su relieve, la luz proyectada sobre tal símbolo, la intensidad del sentimiento que lo vivificó, les pertenecen exclusivamente a ellos.

Así el cristianismo no tiene nada que temer de la comparación con los misterios paganos, pero no está por encima de toda comparación con ellos. Los teólogos que creen poder decretar que no es preciso establecer paralelo entre los primeros orígenes cristianos y los cultos paganos [20]. presumen de su poder sobre el movimiento de la ciencia contemporánea y llegan demasiado tarde. El trabajo de comparación ha comenzado; a pesar de las exageraciones, las conclusiones demasiado apresuradas y demasiado absolutas, y las generalizaciones superficiales, ese trabajo dio ya frutos y no puede dejar de darlos en adelante, a medida que prosiga la investigación y se perfeccione el método. Es igualmente ilusorio pensar que se puede apartar del cristianismo toda idea de dependencia del paganismo y de los misterios paganos, porque se demuestre con gran minuciosidad que las creencias y los ritos cristianos no corresponden estrictamente a las creencias y a los ritos paganos con los que parecen emparentados [21]. Por exactas que sean estas demostraciones, prueban simplemente que el cristianismo es el cristianismo, una religión original, que no plagió a los antiguos cultos; pero no prueban que el cristianismo haya crecido sin deber nada al medio helenístico en que nació. Probar, por ejemplo, que el estricto equivalente de la eucaristía no existe en ningún

[20] Cf. Harnack, *Ist die Rede Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandtheil der Apostelgeschichte?*, 1913, 46, que recuerda a propósito de Norden, *Agnostos Theos*, los trabajos de Usener, de Reitzenstein, etc., y termina su crítica por la frase de un "sabio inglés": "No hagáis comparaciones".

[21] Clemen, *Einfluss*, 82, que cita a Heinrici (*Intern. Wochenschr.* 1911, página 430): "Si se considera en su conjunto el carácter del cristianismo primitivo, habría que definirlo más bien como una religión de anti-misterio que como una religión de misterio", olvida que esta oposición misma implica una influencia; el cristianismo se hizo fuerte contra los misterios combatiéndolos con sus propias armas, atribuyéndose la verdad de la salvación, de la cual los misterios sólo tenían la sombra y la pretensión. Bien podría ser, hoy y siempre, un mero acto de fe protestante en el valor absoluto del Evangelio y del cristianismo primitivo, el admitir la influencia de los misterios sólo sobre el gnosticismo cristiano, y luego del gnosticismo sobre la Iglesia católica, para concluir que solamente la Iglesia católica, ortodoxa o romana, y no el cristianismo de los primeros tiempos, fue una religión de misterio.

misterio pagano, en la medida en que conocemos estos misterios, no otorga el derecho de negar toda influencia de los misterios paganos sobre la cena cristiana. Los primeros cristianos no instituyeron la cena para imitar un misterio cualquiera, pero muy pronto y progresivamente la fueron entendiendo a la manera de los ritos de comunión mística habituales en el paganismo. Otro tanto ocurre con el resto, comenzando por el Cristo mismo, a quien no se concibe precisamente como a Diónisos, a Osiris, a Mitra, y que sin embargo no hubiera sido entendido como lo fue, si de Mesías judío no hubiera pasado a ser un Salvador divino, en un grado que se consideraba superior al de los dioses de misterio, pero análogo a él. Sea como fuere, siempre quedará establecido, en último análisis, que aunque el cristianismo de los primeros tiempos no copió ni formó nada literalmente, se adecuó esencialmente a los misterios, aunque sobrepasándolos.